

رقم الايداع القانوني

1979 / 6

ISSN 0851 - 0245

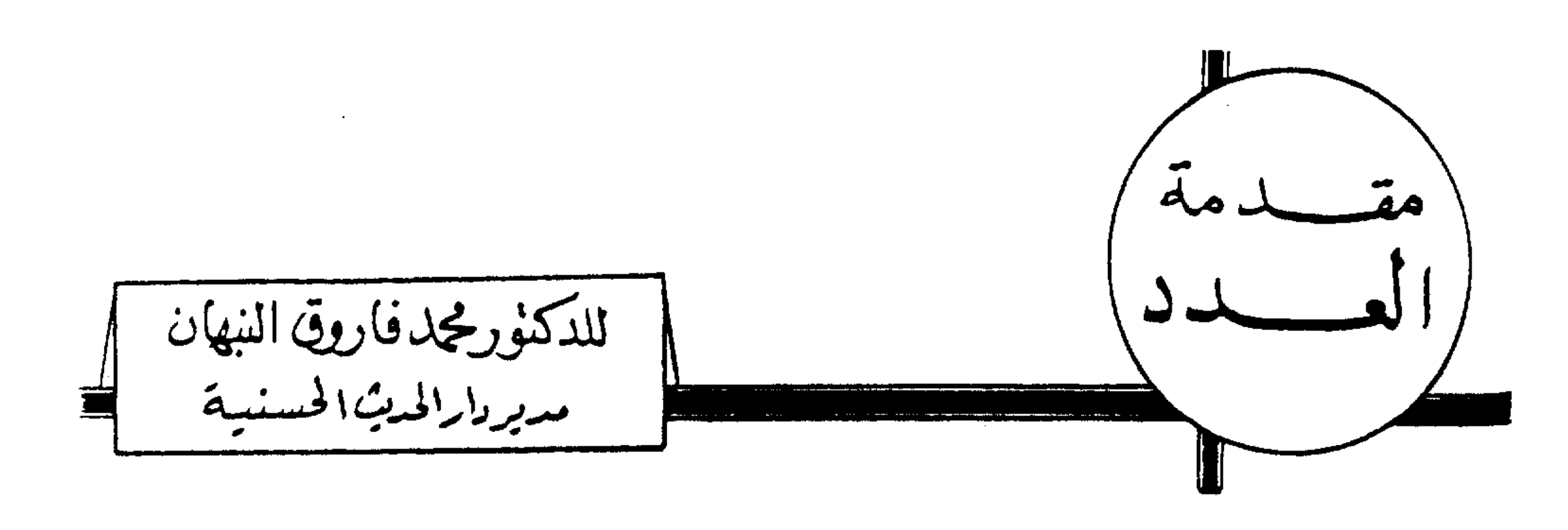
مطبعة الأمنية - الرباط

الهاتف : 72-48-39



أمير المؤمنين جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين ...

الغاية من البحوث العلمية تمكين المجتمع من معرفة الحقيقة لكي يستفيد منها في حاضره ومستقبله، ولا بد من تحديد أهداف البحوث العلمية، لكي يتجه الباحثون للعناية بها، والاستفادة منها. والبحوث التي لا تفيد الإنسان في حياته ولا تيسر له أمر حاضره، ولا تغذي فيه قيم الفضيلة والكمال ولا تلبي حاجاته المادية والضرورية لاستمرار وجوده الإنساني سرعان ما يقع الاستغناء عنها وتجاهل أمرها لكيلا يضيع جهد الإنسان عبثا. والمجتمعات الحية تنظر إلى غدها، ولا تتوقف طويلا عند أمسها إلا بمقدار ما تأخذ منه العبرة لاستمرار وجودها، والتاريخ أمس يغذي الحاضر بالدروس والعبر، ولكنه لا يغني عن الغد، والغد مقبل لا محالة ولا بد من استقباله بما يتطلبه ذلك من تيسير أسباب الحياة ..

والمعرفة العلمية ضرورية لتقدم الإنسان وسعادته، إلا أنها يجب أن تخضع لضوابط أخلاقية تمنع من انحرافها، وتوقف ما يمكن أن تؤدي إليه من شطط يسهم في تهديم النظم الاجتماعية التي ارتضتها البشرية وأقرتها الأديان السماوية، وبخاصة فيما يتعلق بحماية الأنساب ووضوحها. والتقنيات الجديدة في مجال الاستنساخ البشري أمر خطير ومؤشر مخيف، لأن تهديم الأسرة وتفكيكها يؤدي إلى الفوضى، ولا مصلحة للمجتمع الإنساني في إلغاء القوانين الطبيعية وتحدي النظم الاجتماعية والقيم الأخلاقية.

ولا بد من أن تخضع المعرفة العلمية لضوابط دقيقة وقيود تحمي المجتمع الإنساني من أخطار الانهيار، فالمعرفة أداة لإسعاد الإنسان ولمعالجة مشكلاته، ولرفع المعاناة عنه، ولا يجوز أبدا أن تستخدم كأداة لهدم المجتمع الإنساني وإشاعة الفوضى فيه. ولا بد من وقفة عاقلة لحكماء المجتمعات الإسلامية تعيد الأمن النفسي والطمأنينة لإنسان اليوم والغد، أمام ذلك التحدي الذي يهدد حياة البشر بتقنيات متلاحقة، فما كان ضارا بالإنسان يجب إيقافه، وما يهدد كرامة الإنسان يجب التحذير منه . .

والإسلام فكر حي متجدد، وهو منارة هداية واستقامة، وهو ملهم ومعلم، ولكن لا بد من فهم حقيقته، واستيعاب روحه، ومعرفة مقاصده وأهدافه. ومجتمعات التخلف لا تحسن الفهم، وقد تخطئ في استيعاب الأهداف والمقاصد، وهنا تكمن العلة، ويتكرس الجهل والتخلف، وتتفاقم المشكلات وتتداخل، وتقف الأجيال حائرة مترددة متسائلة :

أين يكمن الخلل ؟ ولماذا تتراجع الشعوب ؟ . .

ولا بد من وقفة شجاعة ومنصفة مع الذات، في محاولة نقدية صادقة ومعبرة، لإصلاح الخلل الكامن في طبيعة التخلف، فالتخلف يكرس رؤية متخلفة ويعمق مشاعر اليأس والقنوط، ويدفع لسلوكيات خاطئة، تتمثل أحيانا في غضب مكبوت يعبر عنه من خلال أعمال التطرف والعنف الذي يجسد حالات الإحباط الشديد المتراكم عبر أجيال، والذي يعالج بأساليب مرتجلة سرعان ما تؤدي إلى اتساع حجم اليأس وزيادة حدة الغضب . .

والتطرف في حقيقته ظاهرة مرضية معبرة عن خلل ما في المسار الطبيعي لحياة الأفراد، وهو في حالة صدقه وصفائه يدل على سطحية في الرؤية الفكرية، ولا يمكن الاطمئنان إلى هذه الظاهرة، إلا أنه يجب التصدي لها بما يؤدي إلى التخفيف من حدتها عن طريق تعميق الثقة المتبادلة بين أطراف المعادلة الاجتماعية، وتصحيح الاختلالات المؤدية إلى التطرف، عن طريق

الالتزام بسياسات الأبواب المفتوحة للحوار البناء المفيد الذي يخفف من حدة الغضب والاختناق . .

ومن المؤسف أن سياسة الغرب مع المجتمعات الإسلامية تسهم في تضييق الخناق على مشاعر التعايش والتساكن، والغرب في تعامله مع الإسلام تحكمه **"عقدة نفسية"** ذات جذور تاريخية، تبرز أحيانا على السطح من خلال مواقف سياسية أو فكرية معلنة، وأحيانا تختفي تحت غطاء كثيف من المجاملات المعلنة المغلفة بمواقف مترددة ومشبوهة، سرعان ما تتكشف حقائقها في أول مواجهة حقيقية بين الإسلام والغرب . . والغرب بحضارته المادية لم يستطع أن يتجاهل مشاعر الكراهية تجاه الإسلام، وأصبح الخوف من الإسلام هاجسه اليومي، ولذلك اتخذ مواقف وقائية لمواجهة الإسلام، وهي مواقف متناقضة، وأحيانا يتخذ موقف التحريض ضد الإسلام تحت شعار مقاومة التطرف والإرهاب، والإرهاب في جميع صوره سلوك مرضي ولا بد له من أسباب تؤدي إليه. فإذا سلمنا بوجود الإرهاب كظاهرة مرضية وجب علينا أن ندرس الأسباب النفسية المؤدية إلى ذلك السلوك الذي تأباه الفطرة الإنسانية وتدينه القيم الإسلامية ..

وسلوكيات العنف والتطرف توجد في نطاق الأسرة كما توجد في نطاق المجتمع، ويمكن أن نجدها في إطار المجتمع الواحد في حالات الاختلال في الموازين والمعايير، والطرف الضعيف المهمش اليائس سرعان ما تسري فيه مشاعر الغضب، فيعبر عن انفعالاته بسلوكيات خاطئة منحرفة، ليعلن بذلك السلوك عن معاناته النفسية، مطالبا الطرف الآخر بأن يلتفت إليه ويشعر بوجوده. والطرف القوي يجب أن يكون ذكيا في معالجة مشاعر الإحباط واليأس قبل أن يتجاوز مؤشر الغضب خطوطه الحمراء، ومن اليسير إصلاح الخلل قبل أن يبلغ اليأس مداه، وعندئذ يصبح العلاج شاقا وعسيرا، لأن العنف يخلف جروحا قد لا تندمل بسرعة.

والسلام بين الشعوب مطلب أخلاقي، وهو مطلب يتفق مع

الفطرة الإنسانية، وليس هناك شعب يختار الموت على الحياة، ولكن يجب أن تتوفر الأسباب النفسية للسلام، وأهم هذه الأسباب الشعور بعدم الظلم، عن طريق استعادة الحقوق المشروعة التي توفر الكرامة للمواطن في أرضه وحرياته ومطالبه الضرورية، والسلام بين الشعوب لا تحققه اتفاقيات إذعان يفرضها القوي على الضعيف، وإنما تحققه تلبية المطالب العادلة التي تريح النفوس، وتدفعها للاطمئنان على حاضرها ومستقبلها . .

وإننا نريد من الغرب أن يكون غرب الحضارة والتقدم والرقي لا في صناعاته المتفوقة ولا في أسلحته المتطورة، وإنما في مواقفه العادلة والمنصفة من قضايا الشعوب، وأن يكون موضوعيا في تعامله مع الإسلام وحياديا في سياساته، فالإسلام لا يمثل خطراً على الحضارة الغربية ولا يشهر سيفا في مواجهتها، ولا يعتبر الغرب عدوا للإسلام ما لم يعلن الغرب عن عدائه للإسلام. والتخوف من الإسلام ومن الصحوة الإسلامية لا مبرر له، لأن قيم الإسلام الحقيقية تدعو للتسامح والتعايش بين الأديان والقوميات والثقافات، وثقافة الإسلام ثقافة عالمية أسهمت شعوب في صياغة معالمها، وهي إنسانية في تكوينها أخلاقية في رؤيتها روحية في منطلقاتها.

ودعوة صادقة موجهة للغرب أن يمد يده بصدق وإخلاص لعالمنا الإسلامي، وأن يحرص على أن يتعرف على حقيقة الإسلام، لا كما صورها غلاة المستشرقين، ولكن كما هي في حقيقتها، في المدن الإسلامية العتيقة التي ما زالت تحتفظ بالكثير من أخلاقيات التعايش والتساكن والتكافل، في ظل مشاعر إنسانية مؤثرة، وروابط اجتماعية وثيقة . .

إن إسلامنا كما عهدناه في تاريخنا وكما وعيناه في طفولتنا وكما تلقيناه من كتاب ربنا وسنة نبينا لا يحمل حقداً ضد أية حضارة أو دين، ويرفض العدوان في جميع صوره، ويحترم حقوق الإنسان كما جاءت في شريعة الإسلام في أسمى صورها وأعدل أحكامها، وهو إسلام سلام لا استسلام، وإسلام عزة وكرامة، ويمد

يده إلى جميع الأديان والشعوب في سبيل الدفاع عن كرامة الإنسان وحريته . .

أدعو الله تعالى أن ينير قلوبنا بهدايته، وأن يحفظ علينا نعمة الإسلام، وأن يوفقنا لخدمة ديننا وأن يلهمنا الإخلاص في كل ما نقوم به، وأن يشرح صدورنا لما فيه الخير والسداد.

الرباط : 20 جمادى الأولى 1418 هـ

29 سبتمبر 1997 م

محمد فاروق النبهان

مدير دار الحديث الحسنية




مقالات علمية



الاتجاه العلمي في التفسير: نشأته وتطوره

للدكتور
عبد الرزاق هرماس

اختلف الدارسون في إعطاء تعريف اصطلاحي لهذا الاتجاه اعتبارا لثلاثة أسباب :

- اختلاف مواقفهم بالنسبة للحكم على هذا اللون من التفسير
- تباين فهمهم لقضية الاعجاز القرآني.
- عدم اتفاقهم على تحديد المراد بمصطلح «العلم» في مجال التفسير.

ولعل أقدم تعريف اشتهر عند المعاصرين ما أورده أمين الخولي (ت 1386 هـ) ضمن "دائرة المعارف الاسلامية" ومؤداه أن هذا التفسير هو «الذي يحكم الاصطلاحات العلمية في عبارة القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها» [1].

وعرفه د. فتحي الدريني بأنه : «الاجتهاد بالرأي في سبيل ابتغاء توسيع مدلول النص القرآني بما يتفق وقضايا النظريات العلمية المستحدثة...»[2].

كما عرفه د. فهد الرومي بكونه : «.. اجتهاد المفسر في كشف

---

(1) أمين الخولي، مادة تفسير، ضمن دائرة المعارف الاسلامية جـ 5 ص 357، وقد اقتبسه الذهبي في التفسير والمفسرون جـ 2 ص 474، الطبعة الثانية 1396هـ دار الكتب الحديثة القاهرة ...

(2) د. فتحي الدريني، موقف الاصوليين والعلماء من التفسير العلمي، مجلة "أسماء" عدد 2 ص 42.

الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونية ومكتشفات العلم التجريبي على وجه يظهر به إعجاز للقرآن يدل على مصدره وصلاحيته لكل زمان ومكان» [3] ...

ومن أجل إعطاء تعريف منضبط للاتجاه العلمي في التفسير ينبغي :

أولا : استبعاد فكرة الإعجاز كلية لأن الوجه الوحيد المطرد للإعجاز القرآني هو الفصاحة والنظم كما درج عليه فطاحل دارسي الإعجاز قديما وحديثا [4].

ثانيا : الاقرار بأن المضامين العلمية التي يهتم بها هذا الاتجاه تقتصر على ثلة من آي القرآن، وجلّها لايحتوي على مضمون علمي، اعتبارا لذلك يجب تحديد موضوع التفسير العلمي وأنه يهتم بآيات الخلق في القرآن ..

تبعا لما سلف يمكن تعريف الاتجاه العلمي في التفسير بأنه :

«الإفادة من المشاهد التي عرض فيها القرآن الكريم لآيات الآفاق والانفس في مباحث العقيدة الإسلامية وذلك بتفسير ظاهرها باليقينيات التي وصل اليها العلم المعاصر دون العدول بها عن منهج التناول القرآني» [5].

نشأة الاتجاه العلمي في التفسير

تلقى الصحابة رضي الله عنهم القرآن والتفسير من صاحب الدعوة عليه السلام، وكان عمليا أن تتجه بعض استفسارات الصحابة

---

(3) د. فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر جـ 2 ص 549، الطبعة الأولى 1406هـ بإشراف ادارة البحوث العلمية الرياض.

(4) انظر في ذلك : هرماس، قضية الاعجاز القرآني .. ضمن مجلة المشكاة العدد 19 سنة 1415 هـ ص 135-143.

(5) وهذا ما انتهيت اليه بعد أن صَحِبْتُ الموضوع سبع حجَج في أطروحة جامعية.

في هذه الحقبة المبكرة لقضايا خلق الكون ونظامه ...، ومن ذلك السؤال عن الأهلة ... [6].

لكن الطابع العام الغالب على التفسير في عصر السلف الصالح كان يقتضي الوقوف عند البيان العملي اعتبارا لكون المنهج الإسلامي يقتضي أن «الأولى بأكثر الخلق الاشتغال بالعمل والاقتصار من العلم على القدر الذي يعرف به العمل» [7] ؛ وهذه الحقيقة هي التي تفسر لنا ندرة المأثور عنه ﷺ في مجال التفسير العلمي، بل إن موقف النبي من آيات الخلق يعطي للمسلم طريقة التعامل مع هذه الآيات، فقد كان منهج تعامله - عليه الصلاة والسلام - مع تفسيرها يقوم على :« الحث على البحث فيها، والتفكر والتدبر والتنبيه إلى فوائدها ... دون الإخبار عن حقائقها وأسبابها ...، ولم يصح عن النبي ﷺ في التفصيل في الآيات الكونية كالسماوات وجوهرها ومم خلقت، ومقدار ما بين كل سماء والأخرى إلا شيء قليل جداً، وأغلب ما ورد في ذلك لم يصح ولم يثبت عنه» [8].

وبعد عصر النبوة ازداد انتشار الاسلام واعتنقه طائفة من «علماء أهل الكتاب»[9]، وكانت طائفة من المسلمين على عهد التابعين يسألونهم عن جزئيات الأحداث الواردة في القرآن مما اتصل بخلق الكون والإنسان، وكثرت الرواية عنهم في ذلك اعتبارا لعاملين :

(6) نُسِبَ السؤال الى معاذ بن جبل رضي الله عنه، وقد تناقلت كتب التفسير روايات الحادثة وانظر : الواحدي، أسباب نزول القرآن ص 55، الطبعة الأولى 1411 هـ دار الكتب العلمية بيروت بتحقيق كمال بسيوني، وانظر الحادثة بتفصيل عند القرطبي في الجامع لأحكام القرآن جـ 2 ص 341 طبعة مصورة عن نشرة دار الكتب المصرية ...

(7) ابو حامد الغزالي، ميزان العمل ص 227 نشر مكتبة الجندي القاهرة ضمن مجموعة رسائل ...

(8) محمد أبو شهبة، الاسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير ص 48، الطبعة الرابعة 1408 هـ مكتبة السنة القاهرة.

(9) ولله در ابن خلدون، حين ذهب إلى أن أهل الكتاب في جزيرة العرب عوام لا يعرفون من كتبهم الا ما تعرفه العامة من أهل ملتهم، فلم يكن غريبا أن ينقلوا المناكير، انظر مقدمة ابن خلدون ص487 نشر دار الجيل بيروت.

1 – قلة المنقول عن النبي ﷺ في تفسير تلك الأحداث التي أجملها القرآن.

2 – تطلع النفوس إلى معرفة واستقصاء ما خفي عنها من أسرار الخلق، فكان اللجوء إلى مصادر أهل الكتاب وأخبارهم.

فأضحى تفسير آيات الافاق والأنفس مشحونا بالاسرائيليات ثم الموضوعات، وأضيفت إلى هذه الآثار الواهية الأسانيد المختلقة. «وفَسَّرت» هذه الآثار قضايا مثل خلق الكون وترتيب السماوات وعمر الافلاك، كما عملت هذه الآثار على تعليل بعض الظواهر الكونية تعليلا باطلا كالسحاب والرعد والبرق وغير ذلك ..[10].

على أنه تنبغي الإشارة إلى أن تفسير آيات الخلق اعتمادا على اخبار أهل الكتاب وأسمار القصاص ظل محدوداً في دائرة العوام الذين كانوا يَرَوْنَ كل مذكور مأثوراً، فلما ارتفع بُنْيانُ علم الكلام خلال القرن الثاني الهجري، انتقل التفسير العلمي من مرحلة الاعتماد على الآثار إلى مرحلة الاستدلال العقلي.

المطلب الأول : بداية التأليف في التفسير العلمي

ابتدأ هذا التأليف خلال القرن الثاني الهجري[11] حين اتجهت طائفة من علماء الكلام إلى الاستفادة من آيات الآفاق والأنفس الواردة في القرآن ضمن مباحث أصول الدين، وكانت التآليف الأولى عبارة عن رسائل في التفسير الموضوعي. وامتازت هذه التآليف :

1 – بأنها لم تقصد إلى تفسير آيات الخلق كلها حسب ورودها في القرآن، بل اهتمت ببعضها فقط، ومن ثَمّ كانت محاولات جزئية..

---

(10) هذه الاثار الواهية تضمنتها بعض التفاسير وهي أبطل من أن يشتغل بذكرها هنا.

(11) كان ديدن جل الدارسين المعاصرين اعتبار أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) أول من دعا وروّج للتفسير العلمي وأول مؤلف فيه كذلك، وهذا لا يصح فقد سبقه الكثير من اعلام الاشاعرة والمعتزلة والشيعة وغيرهم ..

2 – أنها خرجت من عباءة علم أصول الدين .. فلم تكن لها علاقة بالتفسير والمفسرين ..

لقد ابتدأ التأليف في التفسير العلمي بتدوين محاولات شخصية لفهم آيات الخلق وتأويلها بالعقل، وتراكمت هذه المحاولات متأثرة بالمعارف المختلفة والعلوم المتنوعة والآراء المتشعبة والعقائد المتباينة [12].

ونستطيع أن نستشف من خلال أعمال المتكلمين التفسيرية عامة وما يتعلق منها بالآيات الآفاقية والنفسية على الخصوص كيف تطورت الاستفادة من هذه الآيات في مجال بحوث العقيدة ؛ وكان المتكلمون الأوائل ابتداء من القرن الثاني الهجري حلقة وسطى انتقلت عبرها الإرهاصات الأولى للتفسير العلمي إلى الأجيال المتتالية من المتكلمين ليبلغ الاتجاه العلمي أوجه مع فطاحل علماء أصول الدين أمثال أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) وفخر الدين الرازي (ت 606 هـ) ...

فكانت بداية التأليف في التفسير العلمي مع الإمام جعفر الصادق (ت 148 هـ) في "رسالة التوحيد" التي نقلها عنه الفضل بن عمرو، ويظهر من خلال الرسالة أن الإمام الصادق استفاد من ثقافة عصره [13] وسعى لاستغلالها في خدمة عقيدته، وحين نرجع إلى "رسالة التوحيد" نجد الامام يورد آيات الآفاق في معرض الاستدلال على العقيدة، فيفسر ظاهرها حسبما تسعفه به معارف عصره العلمية، وهذه الرسالة تشهد بأن صاحبها كان له اشتغال "بعلم الفلك" وقد استفاد من دليل الآفاق في مباحث الاستدلال على التوحيد وإثبات الألوهية [14].

---

(12) الذهبي، التفسير والمفسرون جـ 1 ص 146.

(13) عاش جعفر الصادق في عصر نشطت فيه حركة الترجمة التي ابتدأت في عهد خالد بن يزيد الأموي (ت 85 هـ) ووصلت أوجها في حكم المأمون العباسي ...

(14) اهتم بهذا الجانب من فكر جعفر الصادق الشيخ أبو زهرة في تاريخ المذاهب الإسلامية ص 694 وما بعدها، دار الفكر العربي. القاهرة.

وبعد وفاة جعفر الصادق (148 هـ) ظهرت الكثير من التآليف المتصلة بالتفسير العلمي لكن هذه الإسهامات ظلت مرتبطة بأصول الدين :

فاهتم بالاتجاه العلمي بعض أعلام الشيعة ؛ واستغله الإسماعيلية منهم لأجل تقرير عقائدهم الباطنية الباطلة [15].

واهتم به المعتزلة الذين توسعوا في استغلاله خاصة بعد أن صار "دليل الحدوث" عمدتهم في الاستدلال على أصولهم ..

واشتغل بالتفسير العلمي طوائف من أهل السنة خاصة الأشاعرة كما تشهد على ذلك كتب أبي الحسن الاشعري (ت 324 هـ) الأصولية ...

المطلب الثاني : ارتباط التفسير العلمي بعلم الكلام

إن الدراسة المتأنية لعلم الكلام تُظْهِرُ – بما لا يدع مجالا للشك – أن هذا العلم هو الذي احتضن التفسير العلمي للقرآن بعد مرحلة نشأته، ففي إطاره نما وتشعبت مباحثه ...، وسواء بحث الدارس في الموضوعات التي تطرق إليها هذا التفسير، أو في الاعلام الذين تبنوه، أو في المنهج الذي ساروا عليه ....، سيجد بأن ذلك كله ارتبط ارتباطاً جذريا بالحركة الفكرية التي نتجت عن ظهور علم الكلام ومساره ابتداء من القرن الثاني الهجري.

أما علة ارتباط الاتجاه العلمي في التفسير بعلم الكلام فترجع إلى أن اهل الكلام من علماء أصول الدين جعلوا النظر والتفكر وسيلة للوصول إلى معرفة الله ؛ وتحقيق هذه المعرفة لا يكون إلا بالاستدلال العقلي ..

(15) من كتابات الباطنية في ذلك " الهفت والاظلة" جمعه المفضل الجعفي ونسبه زورا للصادق وقد حققه ونشره الباطني المعاصر عارف تامر مع عبده اليسوعي، ومن كتاباتهم ايضا "الرسالة الجامعة" للمستور وغيرها من المنشورات التي بدأ يروج لها الباطنية بعد أن وصلوا لسدة الحكم في بعض البلاد العربية ...

فأهل الكلام يرون بأن النظر هو طريق معرفة الخالق سبحانه، وهذا النظر يكون بواسطة الأدلة التي نصبها الله لتلك الغاية، على خلاف بين المعتزلة والأشاعرة حيث يقدم الأولون مطلق العقل في حين يحتكم الأشاعرة إلى ما دلَّ عليه ظاهر القرآن.

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت 415 هـ) :

«إن الدلالة أربعة أوجه : حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع، ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل ... فلأن ما عداها فرع عن معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله، كنا مستدلين بفرع الشيء عن أصله وهذا لا يجوز»[16] ؛ وهذا الموقف لتيار الاعتزال ترتبت عليه قضايا منهجية برزت من خلال تعاملهم مع النصوص، فهم حين يستفيدون من التفسير العلمي لآيات الآفاق والأنفس في القرآن، إنما يستغلون هذا التفسير لتزكية نتائج ما قرروه في مباحث العقيدة ...، وحين يلجأون الى القرآن انما يفعلون ذلك لبيان موافقته لا للاستدلال به، ذلك ان قضية التسليم للنص تعتبر عندهم تالية للايمان وليست مؤسسة له.

وكان موقف الأشاعرة من قضية الاستفادة من دليلي الآفاق والأنفس في القرآن على خلاف ما درج عليه المعتزلة، فهم يرون تقديم مادلت عليه نصوص الوحي على دلالة العقل. قال أبو بكر الباقلاني :

«إن أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد : النظر في آياته والاعتبار بمقدراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وانما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة»[17].

---

(16) القاضي عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة ص 88، الطبعة الأولى 1384 هـ مكتبة وهبة القاهرة بتحقيق عبد الكريم زيدان.

(17) الباقلاني، الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص 92، الطبعة الثانية 1382 هـ مؤسسة الخانجي القاهرة، بتحقيق محمد زاهد الكوثري.

ولعل أشهر مهتم بالتفسير العلمي من أئمة المعتزلة أبو عثمان الجاحظ (ت 255 هـ)، فقد ضمن كتابه "الحيوان" طائفة من مشاهد "الخلق" عرضها المصنِّف بطريقة تجعل القارئ، "للحيوان" يدرك بعض أسرار الوجود ويصل إلى عظمة الموجد. أما المنهج الذي سار عليه الجاحظ في تفسيره العلمي لمشاهد الخلق، فيقوم على جمع النصوص القرآنية المتصلة بمشهد من المشاهد ثم يسعى بعد ذلك عن طريق استغلال تجاربه وخبرته إلى تفسيره، بحيث يصبح المشهد آية تُبَيِّنُ للإنسان التصور الذي يجب أن يرتكز في ذهنه عن الكون والمخلوقات المحيطة به، ولأجل تحقيق هذه الغاية يعمد الجاحظ إلى الاستفادة من تجاربه وسماعه، وفي كثير من الأحيان يشعر القارئ بمسحة وجدانية تطفو على هذا التفسير[18].

بعد وفاة الجاحظ برز الإمام أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ)، فكان أكثر أهل الكلام استدلالا بآيات الخلق على قضايا العقيدة سواء اتصلت هذه الآيات بالنفس الإنسانية أو بخلق الكون وإبداعه، لكن اهتمام الأشعري بدليل الأنفس كان مضاعفا، حيث طغى عليه هذا الاهتمام في المرحلة الأخيرة من حياته، ويمكن للدارس أن يستشف ذلك من خلال مؤلفيه : «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» ثم في رسالته المسماة «رسالة إلى أهل الثغر»[19] ؛ وقد

---

(18) من أمثلة ذلك ما ذكره الجاحظ عن الحساب وفوائده وكيف أن القرآن يذكر هذا العلم في سياق كلامه عن دليل الآفاق، قال الجاحظ : «... ونفع الحساب معلوم، والخلة في موضع فقده معروفة، قال تعالى ﴿*الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان*﴾ – سورة الرحمن الآيات 1 إلى 4 – ثم قال ﴿*الشمس والقمر بحسبان*﴾ – الرحمن الآية 5 – وبالبيان عرف الناس القرآن، وقال تبارك وتعالى ﴿ *هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب*﴾ -يونس الاية 6- فأجرى الحساب مجرى البيان بالقرآن، وبحسبان منازل القمر عرفنا حالات المد والجزر وكيف تكون الزيادة في الأهلة وأنصاف الشهور، وكيف يكون النقصان في خلاف ذلك وكيف تلك المراتب وتلك الاقدار...» الحيوان جـ 1 ص 47 الطبعة الثالثة 1388هـ دار التراث العربي بيروت بتحقيق محمد عبد السلام هارون ؛ وانظر ما أورده في سياق تعليله لتحريم لحم الخنزير علمياً جـ 4 ص 49 - 50.

(19) قال ابو الحسن في سياق كلامه عن الاية 21 من سورة الذاريات ضمن "رسالة الى أهل الثغر" ص 34-35 مكتبة التقدم طبعة 1987 :

«... وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم بما فيهم وفي غيرهم بما يقتضي وجوده ويدل على إرادته وتدبيره، حيث قال عز وجل﴿ *وفي أنفسكم أفلا تبصرون*﴾-الذاريات الآية 21-فنبههم= =

أضحى تراث أبي الحسن المتصل بدليل الخلق مادة علمية اقتبسها واستفاد منها جل المهتمين بعلم أصول الدين خلال قرون متتالية [20].

وبتتبع تاريخ الفكر الإسلامي يتبين أن علم الكلام كان -وعلى امتداد أجيال- هو الوسط الذي أسهم في تطور الاتجاه العلمي في التفسير ولا يقتصر الأمر على الأعلام الذين سبقت الاشارة اليهم، بل غيرهم كثير مثل : أبو منصور الماتريدي (ت 333هـ)، وأبو سليمان الخطابي (ت 388هـ)، وأبو بكر الباقلاني (ت 403 هـ)، وابو بكر البيهقي (ت 458 هـ)، وغيرهم من علماء أصول الدين الذين عرف اهتمامهم بتفسير آيات الخلق في القرآن الكريم والاستدلال بذلك على العقيدة.

تدرج التفسير العلمي

إن دراسة تاريخ الاتجاه العلمي في التفسير تقود الدارس إلى قناعة بأن التأليف في هذا الموضوع مر بمرحلتين :

الأولى : كان فيها جزءا من علم الكلام وغَرَضاً من الأغراض التي اُهتم بها المتكلمون، وفي هذه المرحلة لم يفرد هذا الاتجاه بالتأليف ولم يهتم به المفسرون، وظل جزءا من مناهج علماء أصول الدين في الاستدلال حتى القرن السادس الهجري حيث ظهر

= = «عز وجل بتقليبهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها إلى ذلك. وشرح لهم ذلك بقوله عز وجل ﴿*ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين. ثم جعلناه نطفة في قرار مكين. ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين*﴾ -المومنون الآيات 12 إلى 14 - وهذا من أوضح ما يقتضي الدلالة على حدث الانسان ووجود المحدث له» ؛ "ورسالة أهل الثغر" مع " اللمع" حافلتان بالاستدلال على التوحيد والصفات بدليل الخلق عن طريق تفسير آيات الآفاق والأنفس علميا حسب معطيات العصر ...

(20) انظر على سبيل المثال لا الحصر : درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية خاصة الجزء 6 و7 بتحقيق د. محمد رشاد سالم ...

اهتمام أهل التفسير بهذا المنحى باعتباره غرضا من الأغراض التي انشغل بها المفسرون.

المرحلة الثانية : وتبتدئ أواخر القرن السادس الهجري، وفيها ظهر أول تفسير علمي وهو "مفاتيح الغيب" لمحمد فخر الدين الرازي (ت 606 هـ)، وتتالت التفاسير العلمية منذ تلك اللحظة، لكن هذا لم يمنع استمرار اهتمام علماء أصول الدين به، ان لم نقل ان دائرة اهتمامهم اتسعت ..

المطلب الاول : التأليف الموضوعي في التفسير العلمي

اعتبارا لارتباط الاتجاه العلمي بأصول الدين من جهة، ولأنه -من جهة ثانية - يهتم -أساسا- بتفسير آيات الافاق والأنفس في القرآن - وهي موضوعه- وهذه الآيات قليلة مقارنة بغيرها من آيات القصص والأدب والأحكام .. اعتبارا لذلك جنح جل المؤلفين في التفسير العلمي إلى نهج الأسلوب الموضوعي، الذي يُعْنَى بتتبع ظاهرة معينة في القرآن فهماً وتفسيراً وتأويلاً..

وقد اختار اكثر المتقدمين ممن اهتموا بالتفسير العلمي هذا الأسلوب عوض الأسلوب التحليلي الذي يسير مع آيات القرآن من أولها إلى آخرها.

ومن المفسرين العلميين الذين نَهَجُوا الأسلوب الموضوعي :

- أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ) في كتاب "الحكمة في مخلوقات الله" [21].

- محمد بن تومرت - مهدي الموحدين. (ت 524 هـ) في كتاب "أعز ما يطلب" [22].

---

(21) وله ايضا "جواهر القرآن" .. وغيره، وقد شكك عبد الرحمن بدوي في نسبة "الحكمة ..." الى الغزالي، انظر : مؤلفات الغزالي لبدوي ص 257 الطبعة الثانية 1977، وكالة المطبوعات الكويت.

(22) كتاب في التوحيد على منهج المعتزلة، حققه عمار الطالبي ونشرته المؤسسة الوطنية للكتاب 1985، الجزائر.

– عبد الرحمان بن الجوزي (ت 597 هـ) في كتاب "التبصرة" وكتاب "لقط المنافع" [23].

– محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت 751 هـ) في "مفتاح دار السعادة ومنشور ولايتي العلم والإرادة" وفي غيره من كتبه المتعلقة بتقرير أصول الدين ...

ودرج هؤلاء المفسرين على تعقب بعض المشاهد المتعلقة بدليلي الآفاق والأنفس في القرآن، والتوسع في التنبيه إلى مختلف مضامينها العلمية وذلك اعتمادا على معارف عصر المفسر.

وتنبغي الإشارة في هذا السياق إلى أن التفسير العلمي تطور بتقدم الزمن، ففي عصر الإمام الغزالي – الذي اشتهر معه هذا التفسير – نجد جهود المفسرين العلميين جد متواضعة، ويكاد اهتمامهم ينصب على دليل الآفاق فحسب، حيث استفادوا في تفسيرهم لأطوار خلق الكون وتسييره من «الاستدلال بالحدوث» [24].

في حين أننا إذا انتقلنا إلى القرن الثامن الهجري نصادف توسعاً واستطرادا في إظهار مختلف المضامين العلمية المتعلقة بأطوار خلق الإنسان كما نبهت لذلك مختلف آيات الأنفس ونجد كذلك توسعا في فهم وتفسير مختلف ما جاء في القرآن بخصوص دليل الآفاق، ومؤلفات ابن القيم شاهدة على ذلك ...

وفي سياق الكلام عن التآليف الموضوعية في التفسير العلمي لا ينبغي إغفال ما تضمنته مختلف المصنفات المتعلقة بعلم أصول الدين، فقد كان ديدن المتقدمين –رحمهم الله – الرجوع إلى منهج القرآن في تقرير العقيدة، وقد اقتضى ذلك المنهج الرباني الاستفادة من دليل الخلق – باعتباره دليلا عقليا وفطريا – في الاحتجاج

(23) "التبصرة" كتاب في الوعظ وهو متداول أما "لقط المنافع" فقد أراده المؤلف في "علم الطب" ولازال مخطوطا فيما نعلم ..

(24) اشتهر هذا الدليل مع فرق المتكلمين ويقوم على البحث عن أسباب الخلق للوصول الى المحدث وهو طريقة استدلالية عقلية شرعية. انظر كلام ابن تيمية عنه في كتاب النبوات ص 73 والفتاوى جـ 5 ص 343 وما بعدها ...

لقضايا التوحيد والبعث والجزاء ... ولعل أشهر علماء أصول الدين الذين اهتموا بتفسير آيات الخلق تفسيراً علميا :

- أبو بكر بن العربي المعافري (ت 543 هـ) [25].

- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت 728 هـ) [26].

- محمد بن الوزير اليماني (ت 840 هـ) [27] ... وغيرهم.

المطلب الثاني : أشهر المصنفات في التفسير العلمي

تبعا لما سبق في المطلب السالف قلّ أن تتجه جهود المفسرين العلميين لتصنيف «تفاسير تحليلية» شاملة لجميع آي القرآن الكريم.

وبالرجوع إلى تاريخ علم التفسير نجد بأن التفاسير التحليلية التي اهتمت بآيات الآفاق والأنفس، وروّج فيها أصحابها للاتجاه العلمي لاتكاد تتجاوز عدد أصابع اليدِ الواحدة، فحسب المعطيات المتوفرة راهنا لم يصنف دعاة التفسير العلمي من المتقدمين إلا أربعة تفاسير شاملة للقرآن كله :

صنف فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) كتابه "مفاتح الغيب"[28].

---

(25) تضمن "احكام القرآن" للمؤلف درراً في التفسير العلمي ونفس الشيء نجده في كتابه "قانون التأويل" الذي صنّفه في أصول الدين ..

(26) عمد ابن تيمية الى الاستدلال على التوحيد بآيات الخلق في مختلف كتبه خاصة كتابه «درء تعارض العقل ...».

(27) انظر من كتب المؤلف : "ايثار الحق على الخلق في مذهب أهل الحق من أصول الاعتقاد" ثم «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» ..

(28) «مفاتح الغيب» ضمنه مؤلفه تفسيرا علميا لمختلف آيات الخلق، وتوسع في ذلك كثيرا، كما تضمن الكتاب تفسيرا فقهيا لآيات الأحكام وتفسيرا أثريا لآيات القصص ....، لكن اشتهر عند المتقدمين والمتأخرين بتلك المباحث الواسعة في أصول الدين.

وصنف محمد أبو الفضل المرسي (ت 655 هـ) "التفسير الكبير" [29].

وصنف علي بن أحمد الاموي (ت 710 هـ) "تبصير الرحمان وتيسير المنّان ببعض ما يشير إليه إعجاز القرآن" [30].

وألف محمود الالوسي (ت 1270 هـ) تفسيره المشهور "بروح المعاني" [31].

وأشهر هذه المصنفات جميعا كتاب "مفاتح الغيب" الذي اهتم فيه مصنفه بالبحث عن حِكَمِ الموجودات، فكان في تفسيره لآيات الآفاق يبحث عن تفاصيل وأسرار خلق الكون ليقيم بها البراهين والدلائل على الخالق وصفاته.

فكتاب الله بالنسبة للرازي لم ينزل ليتعامل معه المفسر حسبما يفترضه منهج أهل الكلام الذين يؤسسون استدلالهم على الحدوث والعلية، بل إن التفسير يجب أن يقصد منه -حسب الرازي- إبراز أسرار الوجود ودقائق صنع الله في الكون، مما يعني أن درس التفسير هو عمل علمي تجريبي بعيد عن الجدل الكلامي والنقاش اللغوي والروايات المأثورة. قال الرازي في هذا السياق :

«... إذا ثبت هذا فنقول : من الناس من اعتقد أن جملة هذا العالم مُحْدث فله محدثٌ، فحصل بهذا الطريق إثبات الصانع تعالى، وصار من جملة المستدلين.

ومنهم من ضم إلى تلك الدرجة البحث عن أحوال العالم

---

(29) اكْثَرَ المتاخرون الاقتباس من هذا التفسير الذي لم يكتب له النشر فيما نعلم.

(30) كتاب غلب عليه التفسير الإشاري للقرآن، لكن تضمن مباحث في التفسير العلمي.

(31) "روح المعاني" تفسير نَزَاجَ فيه الألوسي بين التفسير العلمي والتفسير الإشاري.

العلوي والعالم السفلي على سبيل التفصيل فيظهر له في كل نوع من أنواع هذا العالم حكمة بالغة وأسرار عجيبة، فيصير ذلك جاريا مجرى البراهين المتواترة والدلائل المتوالية على عقله، فلا يزال ينتقل كل لحظة ولمحة من برهان إلى برهان آخر، ومن دليل الى دليل آخر. فلكثرة الدلائل وتواليها أثر عظيم في تقوية اليقين وإزالة الشبهات، فإذا ظهر الأمر كذلك ظهر أنه تعالى إنما أنزل الكتاب لهذه الفوائد والاسرار لا لتكثير النحو والغريب والاشتقاقات الخالية من الفوائد والحكايات الفاسدة. ونسأل الله العون والعصمة»[32].

على ان كتاب "مفاتح الغيب" الذي اشتهر به الرازي لم يقف عند حدود التفسير العلمي للقرآن، بل هو موسوعة حافلة بالعلوم الشرعية وأيضا العقلية والتجريبية..[33]، وقد صنف الرازي اضافة الى "المفاتح" كتاب "أسرار التنزيل وأنوار التأويل" خصه كلية لتفسير آي القرآن المرتبطة بالظواهر الكونية والنفسية من غير خوض في الفقهيات التي حفل بها "مفاتح الغيب"[34].

حاضر الاتجاه العلمي في التفسير

تنبغي الإشارة مبدئيا وقبل دراسة الاتجاه العلمي في التفسير خلال العصر الراهن إلى جملة من القضايا المنهجية والموضوعية المتصلة بهذا التفسير اليوم :

(32) الرازي، مفاتح الغيب جـ 14 ص 127، المطبعة الحسنية بمصر.

(33) تناقل الدارسون قول ابن تيمية رحمه الله في الكتاب «فيه كل شيء الا التفسير» ولم يدرك أغلبهم مغزى الكلام، ولو قَدَّرَ الله ان تجمع مسائل آيات الاحكام التي تضمنها الكتاب فقط لَخَرَجْنَا من ذلك الجمع بمصنف في التفسير الفقهي ...

(34) كتاب "أسرار التنزيل" مرتب في مقدمته على أربعة اقسام : الاصول والفروع والاخلاق والمناجاة، وتوفي الرازي (606 هـ) بعد اتمام القسم الاول منه فقط عرض فيه بإسهاب لدليلي الآفاق والأنفس.

أ - أن التفسير العلمي للقرآن تطور في نطاق محدود خلال القرون السابقة، لكنه طغى على اهتمام الكتاب والناشرين، وكثر التأليف فيه سواء من قبل المهتمين بعلم التفسير والعلوم الشرعية بصفة عامة أو من قبل غيرهم ممن «استهوتهم» الكتابة في هذا الموضوع ..

ب - أن المجالات والمعارف التي اتجه المعاصرون لاستغلالها في التفسير العلمي اتسعت كثيرا، فأصبح هناك تفسير علمي يعتمد علم الفلك وآخر يستند الى علم الحياة (البيولوجيا)، وثالث ينطلق من معطيات علم الطب، ثم الرياضيات، ونستطيع أن نقول بأنه لا يوجد فرع من فروع العلم التجريبي أو النظري لم يربط بالقرآن وبالتفسير .

جـ - ومما ينبغي التنبيه اليه كذلك أن اتساع دائرة التفسير العلمي فَتَحَ الباب لغير المؤهلين علميا، فتصدى للتفسير العلمي من كان مؤهلا جامعا لشروط التفسير بالرأي والاجتهاد، كما خاض في هذا التفسير طائفة من القاصرين علمياً..

د - وأخيرا تجب الإشارة إلى أنه ترتب على ما سبق رواج الكثير من الإنشائيات المنسوبة «للتفسير العلمي للقرآن» رغم تجاوز أصحابها لمختلف الضوابط المتصلة بعلم التفسير. فعلى مستوى المضمون وجدت الكثير من هذه الانشائيات التي لم يراع مؤلفوها مراجعة مصادر استمداد العلم .... وعلى مستوى المنهج نجد من المفسرين العلميين المعاصرين من درج على تجاوز ما تقتضيه قواعد التفسير وآدابه.. والدراسة الموضوعية لحاضر الاتجاه العلمي تستوجب تصنيف مختلف ما نشر في «التفسير العلمي للقرآن الكريم» في مجموعتين :

المجموعة الأولى إسهامات في التفسير العلمي منضبطة منهجيا من حيث أن أصحابها رجعوا إلى المصادر التي يستمد

منها علم التفسير نقلية واجتهادية، كما التزموا بما تقتضيه قواعد العلم، وامتثلوا لآداب التفسير الذاتية والموضوعية[35].

المجموعة الثانية : إسهامات منحرفة في التفسير العلمي أرادها أصحابها مجافية لأصول التفسير ومتنافية مع ما تقتضيه قواعده وآدابه...، وكانت هذه الإسهامات المنحرفة عبارة عن كتابات عاطفية وإنشائيات قاصرة، خاض أصحابها في كتاب الله عز وجل تدفعهم «عواطفهم» الدينية، وشدة حرصهم على ولوج ميدان والتصدي لعلم لم يكونوا مؤهلين له، فكانت هذه الإسهامات المنحرفة متجنِّيَةً على كتاب الله وعلى علم تفسيره.

المطلب الأول : الإسهامات المعاصرة المنضبطة منهجيا

اذا كان تفسير القرآن يعني بإبانة مراد الله تعالى فيما نزل على نبيه ﷺ بحسب الطاقة البشرية ...، وإذا كانت غاية هذا العلم هي بيان دلالة ألفاظ القرآن وجمله ؛ فإن الاتجاه العلمي في التفسير وجد باعتباره منحى اهتم -أساساً- بإبراز وتفسير مختلف المشاهد التي تضمنتها آيات الخلق في القرآن الكريم.

ذلك أن القرآن سلك في دعوته للناس سبيل الموعظة وسبيل الحكمة[36]، وقدم الحكمة وربطها بالتفكر والتدبر، ثم هو بيّن

---

(35) كثيرا ما كان غياب هذه الآداب سببا في انحراف التفسير العلمي، ومن هذه الآداب : صحة الاعتقاد، والاخلاص والتفويض لله، والرغبة في الوصول الى الحق، والتدبر والتفكر، فقد تقود المفسر ثقته بنفسه أو "بعلمه" إلى الاخلال بشيء من ذلك ...

(36) ذكر الله تعالى في سورة النحل الآية 125 سبيلا ثالثا هو الجدل ...، لكن سياق الآية يشير إلى أنه ليس من سبل الدعوة بل المقصود به غرض آخر وهو الافحام والالزام. انظر مبحثا نفيسا في الموضوع عند الرازي في مفاتح الغيب جـ 20 ص 112 الطبعة الأولى 1411هـ دار الكتب العلمية بيروت.

للمدعوين سبيل التفكر عن طريق النظر في آيات الآفاق والأنفس خاصة[37].

وتضمن سياق كلام القرآن عن هذه الآيات إشارات إلى قضايا علمية جاءت مبهمة في عصر الرسالة، وتولى بعض المفسرين في العصر الراهن بيانها في حدود ما وصل إليه العلم البشري.

وبحكم أن طائفة من هؤلاء المفسرين استطاعوا الإلمام بأحد فروع العلم الحديث إضافة إلى معرفتهم بقسط مهم من العلم الشرعي، فقد أقدموا على تفسير هذا الجانب من القرآن تفسيرا علميا، وصدرت اعمالهم -غالبا- في شكل تفسير موضوعي.

وتبعا لالتزام هؤلاء المفسرين العلميين بالأصول والقواعد والآداب التي تؤهل الإنسان للكلام في معاني آيات القرآن ...، فقد جاء تفسيرهم العلمي سليما منضبطا ممهداً لنفسه طريق القبول والرواج..

ومن الإسهامات النموذجية في التفسير العلمي المنضبط كتابات د. محمد علي البار عن "خلق الإنسان بين الطب والقرآن"[38]، حيث عمد المؤلف إلى مختلف الآيات القرآنية المتعلقة بدليل الأنفس فجمعها ثم رتبها في مباحث على حسب موضوعها، ثم فسرها مبرزا مختلف مضامينها العلمية اعتماداً على نصوص الوحي نفسه وكتب التراث وما وصل إليه علم الطب من حقائق يقينية ..

وجاءت مباحث الكتاب على شكل "محاضرات" في التفسير

______

(37) قال تعالى في سورة فصلت الآية 53 ﴿*سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد*﴾

فمن لم تكفه شهادة الوحي المخبرة بأصول العقيدة، ولم تكفه المعجزات المتواترة، فهو مأمور بالتدبر في الآيات المشاهدة التي نبه إليها القران وجعلها أدلة على ما جاء به. انظر في الموضوع: ابن تيمية، الفتاوى ج 14 ص 189-190.

(38) وقد يسر الله للكتاب سبيل النجاح والرواج بين القراء كما تدل على ذلك طبعاته المتكررة ...

الموضوعي، تتبع الكاتب من خلالها خلق الإنسان من مرحلة ما قبل النطفة إلى مرحلة الولادة، والكتاب يدرس دليل الأنفس في ضوء علم الأجنة الذي هو فرع من تخصص التوليد في علم الطب، قال المؤلف معرفا بكتابه :

«... الكتاب يعرض لتفاصيل في التفسير والحديث وكلام العلماء قل من يفهمها إلا من كان له المام بدراسة الكتاب والسنة. كما ان الكتاب يعرض تفاصيل طبية قل من يدركها من غير الأطباء وطلبة الطب والصيدلة والعلوم ...» (39).

وأهم ماميز كلام د. البار في تفسيره لآيات الانفس اعتمادا على معطيات علم الأجنة، أنه احترز مما وقع فيه العدد من المعاصرين الذين استخرجوا من القرآن الكريم حتى جزئيات الأمراض والوقاية (40)...، والقارئ لكتاب "خلق الإنسان بين الطب والقرآن " يدرك أن المؤلف لم يقدم على تفسير آيات الأنفس علميا إلا بعد أن توفر على ما يؤهله لذلك، والمؤلف أيضا نموذج للعالم الذي يبذل جهده للاستفادة الإيجابية من علمه في مجال فَهْمِ القرآن الكريم دون أن يغفل ما يقتضيه التدبر والتفويض لله، وقد وصف عمله في مقدمة الطبعة الأولى بقوله :

«ولقد حاولت جهدي أن أسير على بصيرة من كتاب الله وسنة رسوله، مهتديا بكلام جهابذة العلماء، فإن أصبت فالحمد لله وان اخطأت فأستغفر الله» (41).

وموجز الكلام بهذا الخصوص أن معيار قبول أوردّ مختلف ما كتب عن التفسير العلمي يرجع إلى مدى وفاء هذه الكتابات

---

(39) د. محمد علي البار، خلق الانسان بين الطب والقرآن ص 20-21، الطبعة السادسة 1406 هـ، الدار السعودية للنشر جدة.

(40) انظر هذا الجانب السلبي في كتابات محمد الجميلي من مصر، وفي إنشائيات ادريس بنيوسف من المغرب ...

(41) خلق الانسان بين الطب والقرآن ص 21.

وأصحابها لما تقتضيه أصول التفسير وقواعده وآدابه، وعلى كثرة الكتابات المتصلة بموضوع التفسير العلمي فإن نسبة قليلة منها فقط كانت وفية لمختلف الضوابط المنهجية.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن بعض المفسرين المعاصرين الذين ألفوا تفاسير شاملة للقرآن كانت لهم عناية بآيات الآفاق والأنفس، فضمنوا كتبهم مباحث في تفسير هذه الآيات علميا رغم أنهم لم يقصدوا إلى التفسير العلمي، ومن هذه المؤلفات المعاصرة "التيسير في أحاديث التفسير" للشيخ محمد المكي الناصري (ت 1413 هـ) وقد حرص المؤلف على الوقوف عند الكثير من ايات الآفاق والأنفس وتفسيرها علميا مع الالتزام بالضوابط المنهجية لذلك [42].

المطلب الثاني : الإسهامات المنحرفة في التفسير العلمي

ظهرت في العصر الراهن الكثير من الكتابات التي تعرضت لتفسير ايات القرآن «علميا» ألفها ونشرها عدد من أبناء هذه الأمة على الرغم من كونهم غير مؤهلين للإقدام على التفسير. واذا كان جانب من إسهامات المعاصرين في التفسير العلمي قد استوفى شروط القبول، فإن جانباً مهما من الكتابات المعاصرة في الموضوع كان بعيداً عن القبول.

والملاحظ أن بعض الكتابات المعاصرة كانت إسهامات عاطفية ولج أصحابها مجال تفسير القرآن تدفعهم «العاطفة» الدينية لإظهار فضائل القرآن خاصة والإسلام عامة، فكان هؤلاء الكتاب يعتمدون التدليس غير عابئين بما يترتب على ذلك في تصور القارئ ...

---

(42) انظر على سبيل المثال كلام الشيخ عن تطور خلق الانسان في تفسير الآية 5 من سورة الحج ضمن "التيسير" جـ 4 ص 156 ؛ وكلامه عن الرتق والفتق في تفسير الآية 30 من سورة الانبياء ضمن نفس المصدر جـ 4 ص 120 .. الطبعة الأولى 1405 هـ دار الغرب الاسلامي بيروت.

كما أن بعض الكتابات المعاصرة كانت إسهامات قاصرة، لم يحصل أصحابها أدنى حظ من العلم الشرعي الذي هو عمدة التفسير، ولم يحاولوا الرجوع إلى مصادر هذا العلم، بل خاضوا في آيات الله ببضاعة "علمية مزجاة".

وعموما فإن أهم عاملين انحرفا بالتفسير العلمي هما :

* الجنوح مع العاطفة.
* الجهل بالعلم الشرعي.

ولإظهار الأثر السلبي لهذين العاملين في التفسير خلال العصر الراهن، قد يكون من الأنسب عرض نموذجين للإسهامات المنحرفة في التفسير العلمي.

أولا : أثر العاطفة في انحراف التفسير العلمي من خلال كتاب "الإعجاز العددي للقرآن الكريم" تأليف عبد الرزاق نوفل (ت 1404 هـ) :

بحكم عدم التزام الضوابط الموضوعية والمنهجية المتعلقة بالتفسير عمدت فئة من المعاصرين إلى تزكية النفس، وخاضت في آيات القرآن تفسيرا وتأويلا، تدفعها "العاطفة الدينية" والرغبة في بيان فضل القرآن، ولو سلكت لأجل ذلك نهج التدليس، ويبدو أن هذه الفئة اعتقدت أن حسن النية وصفاء الطوية فقط يؤهلان المرء لتفسير كتاب الله ..

والملاحظ أن هذا المنحى "العاطفي" لا يخلو أبداً من تمحل في حمل الآيات على معان غير مرادة، كما يطبعه التكلف في البحث والاحتجاج على «معاني علمية» يرغب في إضفائها على نصوص القرآن ..

ومن النماذج المجسدة لهذا المنحى كتاب "الإعجاز العددي للقرآن الكريم" الصادر في ثلاثة أجزاء وضمنه مؤلفه ما اعتبره "معجزة القرآن الحسابية" ؛ فمن أمثلة تدليس الكاتب في تفسيره العلمي الإحصائي على سبيل المثال لا الحصر :

1 – ما أورده عن ذكر إبليس في القرآن، وأنه تكرر إحدى عشرة مرة، في حين أن الله تعالى أمر بالاستعاذة منه في القرآن إحدى عشرة مرة كذلك ... وهذا التوافق يعتبر إعجازا عدديا للقرآن في عصر الحاسوب [43].

وحين نرجع إلى "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن" نجد بأن ابليس – لعنه الله – ورد في القرآن بنفس العدد (إحدى عشرة مرة) [44].

وإذا رجعنا إلى لفظ الاستعاذة في "المعجم" أيضا نجدها وردت في القرآن بصيغة: "عُذْتُ" –مرتان [45] و"أعُوذُ"–سبع مرات[46] – ويَعُوذُونَ – مرة واحدة [47] – وأُعِيذُهَا – مرة واحدة [48] – و"فاسْتَعِذْ – أربع مرات [49] – "مَعَاذَ اللَّهِ– مرتان[50] – ومجموع ذلك سبع عشرة مرة [51].

وقد أخلد الكاتب إلى "عاطفته" التي جنحت به إلى الاقتصار في عملية العد على لفظ "أعُوذُ" الوارد في القرآن سبع مرات، ولفظ "فاسْتَعِذْ" الوارد أربع مرات دون بقية ألفاظ الاستعاذة، ظَاناً أنه بهذا العمل يظهر عظمة القرآن وإعجازه !!

2 – وفي الجزء الثالث من الكتاب ذكر المؤلف أن لفظ "اليوم" ورد بصيغة المفرد في القرآن 365 مرة وهو ما يوافق عدد أيام السنة ... [52].

---

(43) عبد الرزاق نوفل، الاعجاز العددي للقرآن الكريم جـ 2 ص 15، الطبعة الثالثة 1975 م مطبوعات الشعب للصحافة، مصر.

(44) انظر : محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم الفهرس لألفاظ القرآن مادة "بلس" ص 134.

(45) في سورة غافر الآية 27 وسورة الدخان الآية 20.

(46) البقرة 67، هود 47، مريم 18، المومنون 97 و98، الفلق 1، الناس 1.

(47) سورة الجن الاية 6.

(48) سورة آل عمران الآية 36.

(49) الاعراف 200، النحل 98، غافر 56، فصلت 36.

(50) سورة يوسف الآيتان 23 و97.

(51) انظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة "عوذ"، ص 494.

(52) نوفل، الاعجاز العددي جـ 3 ص 168-169.

لكن بالرجوع إلى "المعجم المفهرس" نجد بأن الكاتب اقتصر في العَدّ على لفظي "اليوم" و"يوما" فقد وردا 364 مرة، وأسقط "يومكُم" و"يَوْمَهُم" ويومئذ" وردت ايضا في القرآن مفردة إذا أضفنا عددها أصبح العدد 444 مرة !!! (53).

والطريقة التي سار عليها الكاتب – ومن على شاكلته – تقوم على :

– افتراض توافق عددي بين شيئين في القرآن.

– اللجوء إلى العد والإحصاء لمعرفة مجال توزيعهما في كتاب الله.

– التصرف في الأعداد حذفا وزيادة دون اعتبار لأي ضابط.

وتعتمد هذه الطريقة في رواج كتابات أصحابها على استغفال القارئ العادي الذي يجعله الإعجاب والانبهار لا يفكر في مراجعة ما قدم إليه من معطيات جاهزة (54).

ثانيا : الجهل بالعلم الشرعي وأثره في انحراف التفسير العلمي

تفسير القرآن ليس مباحا لأي كان، ولابد للمقدم عليه أن يكون مؤهلا له، وليس المقصود بهذا إغلاق باب فهم القرآن وتفسيره على المسلم، بل المبتغى وضع حد لأي تقوّل يؤول إلى الافتراء على رب العزة.

إن علوم الدنيا على كثرتها وتنوعها لا يسمح الناس لغير ذوي الدارية والاختصاص بالنظر والكلام فيها سواء كانت علوماً نظرية أو تجريبية ...، فكيف يسمح لمن ليس مؤهلا بالكلام في تفسير القرآن ؟؟.

(53) انظر المعجم المفهرس لالفاظ القرآن، مادة يوم، ص 775 وما بعدها.

(54) ومن أشنع " التفاسير العلمية الاحصائية" الباطلة التي لَبَّسَت على الناس أعواماً كتابات البهائي محمد رشاد خليفة الذي اتخذ التفسير العلمي مطية لدعوته الباطنية ...

لقد تضمن كتاب الله أحكاما فقهية وآداباً وأخباراً وغير ذلك، ويجب على مفسره أن يستوفي الشروط التي وضعها العلماء لذلك.،، أما إذا تجاهل المقدم على التفسير ما يجب عليه وخاض في آيات الله، فهو بلا شك يدخل فيمن "قال في القرآن بغير علم" . ولا يمكننا أن ننتظر ممن هذا هو حاله أن يدرك الحق في عمله، ويبلغ ما يقرر به معاني القرآن .. بل الأصل ان الخائض في التفسير بغير علم مخطئ دائما ولو خيل إليه أنه أصاب [55] ..

وقد قاد الجهل بالعلم الشرعي بعض دعاة التفسير العلمي المعاصرين الى اسقاط غرائب على آي القرآن معتقدين أنهم يحسنون صنعا.

ومن نماذج هذا التفسير المنحرف الراجع إلى الجهل بالعلوم الشرعية ما نجده في كتيب "القرآن ... محاولة فهم عصري" [56] ؛ حيث عمد المؤلف إلى الكلام في العديد من آيات القرآن برأيه المجرد الذي استغنى به عن أصول التفسير وعلومه ...، ومن أمثلة هذا التفسير المنحرف :

1 – إسقاط نظرية داروين في التطور على مطلع سورة السجدة. قال : "وفي سورة السجدة نستشف حكاية التطور من استطراد الايات 7 و8 و9 وفي هذه الآيات نقرأ أن الله هو الذي ﴿*أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين، ثم سواه ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون*﴾. في البدء كان الطين ثم كانت سلالة من ماء مهين ...، ثم كانت التسوية والتخليق والتطوير عبر هذه السلالات ... ؛ وهذا الاستطراد بهذا السياق

(55) وذلك مصداقا للحديث الذي رواه أبو داود عن جندب ومفاده أن من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ. انظر مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني، ج 2، ص 55، ط. دار الفكر. د – ت.

(56) الكتيب في أصله مجموعة "مقالات" نشرت في مجلة "صباح الخير" المصرية ما بين دجنبر 1969م وأوائل 1970 م بعنوان "تفسير عصري للقرآن"، فلما جمعها كاتبها طبعها بعنوان "القرآن ... محاولة فهم عصري" لأن "التفسير العصري للقرآن" واجهته حملة استنكار ونقد في مصر وخارجها، زاد من حدتها نشره في مجلة ميوعة.

المتسلسل ينفي عن الذهن أن آدم جاء دفعة واحدة من الطين .. ويقترح تفسيرا تطوريا لنشأة الخلق" [57].

2 – وفي قوله تعالى ﴿*اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور*﴾ [58] قال المؤلف : «فجعل من الشكر عملا لا قولا. والمتصوف واليوجي والراهب كلهم يحاولون الوصول إلى الله وإن تفرقت بهم الدروب والسكك» [59].

3 – والجهل بالعلم قاد المؤلف أيضا إلى إساءة الأدب مع الله ومع القرآن حيث تكرر في الكتيب قوله "يروي لنا الله" «يروي القرآن حكاية...» [60].

والخوض في "التفسير العلمي" مع الجهل بالعلم الشرعي ليس ظاهرة منحصرة في كاتب بعينه، بل هو واقع يصادفه المطلع في الكثير من الاسهامات المعاصرة غير المنضبطة منهجيا، وقد تجنت هذه الإنشائيات على كتاب الله بما أسقطت عليه من آراء وأهواء [61].

وأخيرا نخلص في هذا المبحث عن "حاضر الاتجاه العلمي" إلى القول بأننا أمام نوعين من الكتابات لا التقاء بينهما سواء في ناحية المنهج أو من جهة المضمون :

---

(57) مصطفى محمود، القرآن .. محاولة فهم عصري ص 69 نشر دار المعارف القاهرة 1976 م.

(58) سورة سبأ الآية 13.

(59) محمود، القرآن .. محاولة فهم عصري ص 133.

(60) انظر المرجع السابق ص 160، 161، 164، 165 ...

وانظر : مسألة " النهي عن ذكر لفظ الحكاية عن الله تعالى " .. ضمن البرهان في علوم القرآن للزركشي جـ 2 ص 177، الطبعة الثالثة 1400 هـ دار الفكر بيروت بتحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ..

(61) ورغم محاولة بعض الدراسات المعاصرة نقد ظاهرة التصدي لتفسير القرآن بغير علم تحت ستار "التفسير العلمي"، الا أن أثر هذه المحاولات يظل محدودا، خاصة وقد اختلط على عامة الناس التمييز بين الصحيح والباطل مما ينشر لهم بعد أن استغلت "التفاسير العلمية" المنحرفة عواطف الناس الدينية في التلبيس عليهم. ومن أهم الدراسات الاكاديمية التي تصدت لنقد هذه الاتجاهات المنحرفة على سبيل المثال لا الحصر : كتاب د. فهد الرومي عن اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، الجزء الثالث، وانظر أيضا د. عدنان زرزور، مدخل الى تفسير القرآن ص248 .. الطبعة الأولى 1416 هـ دار القلم دمشق. والله المستعان ..

فهناك إسهامات جادة ونموذجية في تعاملها مع القرآن، حيث أنها لم تسلك نهج التمحل والتكلف، بل التزمت بالضوابط المقررة في العلم.

وهناك إنشائيات تجنت على التفسير وحملت القرآن كل غريب مستطرف لاح للذهن، اندفع أصحابها إلى الخوض في آيات القرآن دون أن يكونوا مؤهلين للكلام في التفسير، وكان لاعتقادهم بيُسْرِ ما أقدموا عليه، وتصورهم بأن تفسير كتاب الله مُشاعٌ أثرٌ في توجههم.

وإذا كانت الإسهامات الجادة مقبولة لانضباطها من جهة، والحاجة إليها في فهم معاني بعض آي القرآن من جهة ثانية ..

فإن الكتابات التي تجاهلت ما يتطلبه التصدي للتفسير وجنحت مع العاطفة أو كانت قولا في كتاب الله بغير علم ...، هذه الإنشائيات مردودة وباطلة ؛ وقد تواتر عن المتقدمين والائمة والعلماء من هذه الأمة منذ الصدر الأول التحذير من التقول على الله والجرأة على تفسير كتابه بمحض الظن أو بالهوى.

خاتمة الدراسة

عملت هذه الدراسة على تجلية مراحل نشأة وتطور التفسير العلمي للقرآن الكريم ؛ فأما ما يتعلق بالنشأة فإن هذا التفسير ارتبط ظهوره بالقرن الثاني الهجري وكان غرضا من أغراض علم الكلام، إذ لجأ علماء أصول الدين وأهل الكلام إلى الاستدلال على قضايا التوحيد بأدلة الخلق التي أشار اليها القرآن نفسه ؛ وأدى بهم ذلك إلى اللجوء لتفسير آيات الافاق والأنفس في ضوء معطيات عصرهم العلمية.

ثم في مرحلة لاحقة ظهر التوجه إلى التأليف والتصنيف في التفسير العلمي باعتباره غرضا ومقصدا للمفسر، فبرزت نتيجة لذلك بعض التفاسير العلمية التي سعى مصنفوها إلى تفسير القرآن كله ..

وقد حرصت هذه الدراسة في عرضها لحاضر الاتجاه العلمي على أن تنظر لمختلف الإسهامات المعاصرة في الموضوع نظرة متأنية تقويمية غايتها التمييز بين الجيد والرديء من هذه الإسهامات ...

وخلصت الدراسة إلى أن هناك تآليف نموذجية في التفسير العلمي ابتغى مؤلفوها خدمة القرآن والإسلام وأخلصوا في قصدهم بما حرصوا عليه من نظر للقرآن في ضوء مختلف أصول وقواعد وآداب التفسير بالرأي والاجتهاد ....، وهذه التآليف هي التي يصح أن يصطلح عليها "بالتفسير العلمي للقرآن الكريم".

في المقابل تعرض المكتبات ودور النشر الكثير من الكتابات المنسوبة إلى التفسير العلمي ألفها بعض المنبهرين بالعلم المادي والمدنية المعاصرة الذين راحوا يبحثون في القرآن عن تصديق لمختلف الفرضيات والنظريات والحقائق العلمية ..

كما "امتطى" التفسير العلمي بعض المنسوبين إلى الخير فتمحلوا في حمل آيات القرآن على معان لا تدل عليها ....، احتسابا منهم فيما زعموا فنشروا للناس تآليف طغى على منهجها التكلف ؛ وهذه الكتابات متجنية على التفسير وعلى العلم والمعرفة...

واعتبارا لهذا الواقع الذي انتهى إليه الاتجاه العلمي في العصر الراهن لابد من الدعوة إلى اعتماد ضوابط منهجية يُلزم بها المقدم على تفسير القرآن علميا، مع اعتبار أي تحرر أو رفض للالتزام بهذه الضوابط سعيا حثيثا للخوض في كتاب الله بالهوى وهو ما وقع تحريمه والنهي عنه. والله تعالى أعلم وأحكم.





مكانة السنة النبوية في الحجية على تعاليم الشريعة الإسلامية

للأستاذ
محمد يعقوبي خبيزة

إننا نحن – المسلمين – نعتقد جازمين بأن الله تعالى قد لاحق الإنسانية بوحيه من لدن آدم عليه السلام إلى أن ختمت الظاهرة بالوحي المحمدي المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية ...

ولذلك فقد أجمع العلماء المسلمون على أن كل ما يصدر عن النبي ﷺ من سنة – أقوالا وأفعالا وإقرارات – بوصفه رسولا مبلغا عن الله سبحانه –يعتبر وحيا مصداقا لقوله تعالى في حق نبيه محمد ﷺ ﴿..وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ (النجم : 4).

ولما كانت السنة النبوية وحيا – كالقرآن– فقد أجمع العلماء على مبدإ حجيتها على مختلف تعاليم الإسلام سواء في ميدان العقيدة أو الشريعة أو مكارم الأخلاق، فتتضافر مع القرآن الكريم لبلورة تعاليم دين الإسلام الحنيف، حتى إن النبي ﷺ قد جعل التمسك بهما معا سبب الهداية الدائمة للمسلمين فقال – فيما أخرجه الإمام مالك في موطئه والحاكم في مستدركه – «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا كتاب الله وسنتي ولن يتفرقا حتى يردا علي الحوض». ومع ذلك فإنه قد وجدت ومنذ القديم نزعة مغرضة ترفض الاحتجاج بالسنة النبوية على يد الرافضة وبعض فرق المعتزلة والشيعة ونحوهم من المتبدعة [1] ثم تجددت في عصرنا

(1) انظر : «الأم» : الشافعي 250/7 وما بعدها – و«تاريخ التشريع الإسلامي» الخضري، ص 185. و«السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي» السباعي ص 160.

الحديث على يد المستشرقين وبعض المتمسلمين [2] ﴿ يريدون *ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون*﴾ (الصف : 8).

وردا على هذه النزعة المغرضة الرافضة للاحتجاج بالسنة النبوية – سواء في ثوبها القديم أو ثوبها الحديث – وتوضيحا لما يحتج به منها في ميداني العقيدة والشريعة – معا – ومواصفات ما يحتج به منها في ميدان الشريعة خاصة – فقد جعلت وكدي في هذه المقالة تناول المباحث التالية :

المبحث الأول : مبدأ .. ومنزلة السنة النبوية في الحجية.

المبحث الثاني : حجية السنة النبوية بين ميداني العقيدة والشريعة.

المبحث الثالث : ما يحتج به من السنة النبوية الآحادية في ميدان الشريعة

المبحث الرابع : موقف العلماء من الاحتجاج بالضعيف والمرسل من السنة النبوية.

وبالله التوفيق ومنه نستمد العون والهداية

المبحث الأول

مبدأ ... ومنزلة السنة النبوية في الحجية

مبدأ حجية السنة النبوية :

لقد أجمع المحققون من علماء المسلمين – كما قلنا – على مبدإ حجية السنة النبوية على مختلف تعاليم الإسلام سواء في ميدان العقيدة أو الشريعة أو مكارم الأخلاق .. متى ما ثبت صدورها عن النبي ﷺ على سبيل التشريع من جهة التبليغ بصفة أنه رسول .. وذلك لما قام عندهم على هذه القضية من أدلة كثيرة ... ومنها :

1 – أن النبي ﷺ لا يقول ولا يفعل ولا يقر .. – فيما له علاقة بالدين – عن وحي من رب العالمين، بدليل قوله سبحانه : ﴿وما

(2) مجلة «المنار» – ع : 7 و12 س : 9. ومجلة «الإيمان» ع : 101 س : 11 ومجلة «الاحياء» ع : 7. (الرقم المتسلسل : 19) ...

ينطق عن *الهوى إن هو إلا وحي يوحى*﴾ - (النجم : 3) وكما أنه ﷺ لا ينطق إلا عن وحي فإنه كذلك لا يفعل ولا يقر إلا عن وحي : فالوحي وحيان : وحي يتلى - تعبدا - وهو القرآن الكريم، ووحي لا يتلى - تعبدا - وهو السنة النبوية، وقد روى أبو داود عن المقداد بن معد يكرب عن رسول الله ﷺ قوله : «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه».

قال أبو البقاء «والحاصل أن القرآن والحديث يتحدان في كونهما وحيا منزلا من الله بدليل ﴿*إن هو إلا وحي يوحى*﴾ الا أنهما يتفارقان من حيث أن القرآن هو المنزل للإعجاز والتحدي به بخلاف الحديث، وأن ألفاظ القرآن مكتوبة في اللوح المحفوظ وليس لجبريل عليه السلام ولا للرسول ﷺ ان يتصرفا فيها أصلا، وأما الأحاديث فيحتمل أن يكون النازل على جبريل منها معنى صرفا فكساه حلة العبارة [3] ...»

وقال ابن حزم : « ... لما بينا أن القرآن هو الأصل الذي يرجع إليه في الشرائع - نظرنا فيه فوجدنا فيه ... ﴿*وما ينطق عن الهوى إن هو الا وحي يوحى*﴾ فصح لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله ﷺ على قسمين :

أحدهما وحي متلو مؤلف تأليفا معجز النظام وهو القرآن.

والثاني وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو ولكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ .. ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة هذا القسم الثاني كما أوجب طاعة القسم الأول الذي هو القرآن ولا فرق فقال تعالى : ﴿*وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول*﴾ ... فلم يسع مسلما يقر بالتوحيد أن يرجع عند التنازع إلى غير القرآن والخبر عن رسول الله ﷺ، ولا يأبى عما وجد فيهما، فإن فعل ذلك بعد قيام الحجة عليه فهو فاسق، وأما من فعله مستحلا للخروج عن أمرهما وموجها لطاعة أحد دونهما فهو كافر لاشك عندنا في ذلك ...» [4].

(3) كليات أبي البقاء ص : 288.

(4) الإحكام ... ج : 1 ص 96.

2 – إن مهمة الرسول ﷺ بالإضافة الى تبليغه للقرآن الكريم هي تبيينه وشرحه، قال تعالى : ﴿*وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم*﴾(النحل : 44) وقال : ﴿*وما أنزلنا إليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يومنون*﴾ (النحل : 64) مما يستفاد منه أنه لا بد من الرجوع إلى السنة لفهم وتنفيذ نصوص القرآن الكريم، حتى قال مكحول : «القرآن أحوج الى السنة من السنة إلى القرآن».

ألا ترى مثلا أن آية السرقة قاضية بقطع يد كل سارق فخصصتها السنة بمن سرق نصابا محرزا .. وهي أيضا تفيد قطع اليد كلها فقيدتها السنة بالكوعين ...؟ وكذلك آيات الزكاة شاملة لكل مال فخصصتها السنة بأموال مخصوصة من عين وأنعام وحرث ...؟ وأباح الله تعالى في القرآن جميع النساء غير المذكورات قبل قوله سبحانه : ﴿ *وأحل لكم ما وراء ذلكم*﴾ (النساء : 24) وخصصت السنة ذلك العموم بنكاح المرأة على عمتها وخالتها ...؟ إلى غير ذلك مما بينت السنة فيه مجمل القرآن أو قيدت مطلقه أو خصصت عامه أو عينت المراد منه ... مما يستفاد منه أنه لا بد من الرجوع إلى السنة لتنفيذ نصوص القرآن ...

قال ابن حزم : « ... ولو أن امرأ قال : لا نأخذ إلا ما وجدنا في القرآن لكان كافرا بإجماع الأمة ولكان لا يلزمه إلا ركعة ما بين دلوك الشمس الى غسق الليل وأخرى عند الفجر، لأن ذلك هو أقل ما يقع عليه اسم الصلاة ولا حد للأكثر في ذلك. وقائل هذا مشرك حلال الدم، وإنما ذهب إلى هذا بعض الغالية الرافضة ممن اجتمعت الأمة على كفرهم» [5].

3 – الآيات القرآنية التي تفرض على المومنين اتباع الرسول والتسليم لحكمه وهي آيات لا تحتمل التأويل في وجوب طاعته بالتزام سنته المتمثلة في أقواله وأفعاله وإقراراته ... ومن تلكم الآيات :

---

(5) الإحكام ج : 2 ص : 80.

– قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تاويلا، ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا ﴾. (النساء : 53 - 60).

– قوله تعالى : ﴿واطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا ﴾ (المائدة : 92).

– وقوله تعالى : ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا ﴾ (الحشر : 7).

– وقوله تعالى : ﴿فليحذر الذين يخالفون عن امره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ (النور : 63).

– وقوله تعالى : ﴿ .. ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ﴾ (النساء : 115).

– وقوله تعالى : ﴿ ... لقد كان لكم في رسول الله إسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ﴾ (الأحزاب : 21).

... إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بطاعة الرسول ﷺ واتباعه أو الناهية عن عصيانه ومخالفته فيما جاء به، أو المرغبة في الاقتداء به ...

4 – الأحاديث النبوية الدالة على جوب طاعة الرسول ﷺ في كل ما جاء به – قرآنا كان أم سنة – وهي أحاديث كثيرة بلغت حد التواتر المعنوي فيما نحن بصدده ... ومنها :

– ما رواه الحاكم وابن عبد البر من أن رسول الله ﷺ قال : «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا : كتاب الله وسنتي...».

– وما رواه البخاري عن أبي هريرة من أن رسول الله ﷺ قال : «كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى. قالوا : يا رسول الله من يأبى ؟ ! قال : من أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أبى».

– وما رواه ابن عبد البر عن العرباض بن سارية قال : «صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب ... فقيل : يا رسول الله كأنها موعظة مودع فأوصنا» قال : «عليكم بالسمع والطاعة وإن كان عبدا حبشيا فإن من يعش منكم سيرى اختلافا كثيرا. فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين. عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة..»

إلى غير ذلك من الأحاديث التي دلت على ما دل عليه القرآن الكريم من وجوب طاعة الرسول ﷺ فيما صدر عنه من سنة.

5 – العمل المستمر من عهد الرسول ﷺ إلى يومنا هذا من نزوع علماء المسلمين في التعرف على أحكام الدين والاستدلال عليها بالسنة النبوية بعد القرآن الكريم. مما يدل على الاتفاق على مبدإ حجية السنة النبوية عند جميع المعتد بهم من علماء الإسلام عبر الأجيال :

ومن الجزئيات الدالة على فزع علماء المسلمين عبر التاريخ إلى السنة النبوية لمعرفة حكم الله تعالى على سبيل المثال :

– ما روي في سبب نزول قوله تعالى : ﴿ *فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما* ﴾ (النساء : 65) إذ إن جملة الروايات الواردة في سبب نزول هذه الآية يتلخص في أن النبي ﷺ قضى للزبير بن العوام بالشرب من سراج الحرة قبل رجل شهد بدرا من الأنصار ...

ولا ريب أن حديث النبي ﷺ هنا قد انفرد بالتشريع في هذه المسألة –التي لم يعرض لها القرآن بحكم صريح – فمعنى تفسير

الآية – على جميع الآراء – هو أن الأنصاري الذي اعترض على سقي الزبير قبله كان جديرا به قبول الحكم النبوي دون أن يجد في نفسه منه حرجا [6].

– ما روي من أن عبد الرحمان بن يزيد رأى رجلا محرما في موسم الحج – وقد ارتدى ثوبا مخيطا – فارشده – إلى نزع ثيابه والأخذ بسنة النبي ﷺ في لباس الإحرام ... فقال الرجل لعبد الرحمان : ائتني بآية في كتاب الله تنزع ثيابي .. فأجابه عبد الرحمان بقوله تعالى : ﴿*وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا*﴾ (الحشر : 7) [7].

فنزع الثوب المخيط لم يرد صريحا في كتاب الله تعالى، وإنما ورد في الحديث فقط، ومع ذلك فقد فهم عبد الرحمان – كغيره – أنه أمر واجب الاتباع لأن الله تعالى قد أمر المومنين بالانتهاء لما نهى عنه النبي ﷺ والأخذ بما أمر به ...

– وما روي من أن ابن عباس رأى الإمام الكبير طاووس يصلي بعد العصر ركعتين فقال له : اتركهما. فأجابه طاووس : ان الرسول ﷺ إنما نهى عنهما مخافة أن تتخذا سنة، ولا خير في هاتين الركعتين إن صليتا بغير نية الاستمرار. ولكن ابن عباس يصر على نهي الرسول ﷺ مطلقا بعد العصر، ويؤكد لطاووس أنه ليس له الخيار فيما جاء به الرسول ﷺ مستندا إلى قوله تعالى ﴿*وما كان لمومن ولا مومنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم*﴾ (الأحزاب : 36) [8].

... إلى غير ذلك من الجزئيات التي لا يمكن حصرها والتي تدل في مجموعها على أن سنة المسلمين العملية المتواترة في جميع الأجيال السابقة هي استدلالهم على الأحكام بما صح من سنة رسول الله ﷺ .

---

(6) انظر : تفسير ابن كثير 520/1.

(7) انظر : جامع بيان العلم. ابن عبد البر 188/2.

(8) انظر : الموافقات، الشاطبي 25/4.

وهكذا يثبت بمجموع تلك الأدلة – وغيرها كثير – مبدأ حجية السنة النبوية في كل ما يتعلق بالدين ... قال الإمام الشافعي : «لم أسمع أحدا نسبه الناس أو نسب نفسه إلى العلم يخالف في أن فرض الله عز وجل اتباع أمر رسول الله ﷺ والتسليم لحكمه بأن الله عز وجل لم يجعل لمن يعبده إلا اتباعه، أنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله وسنة رسوله، وأن ما سواهما تبع لهما، وأن فرض الله علينا وعلى من بعدنا في قبول الخبر عن رسول الله ﷺ إلا فرقة أصف قولها إن شاء الله ...» [9].

وقال الإمام ابن حزم : «جاء النص ثم لم يختلف فيه مسلمان في أن ما صح عن رسول الله أنه قاله – فرض اتباعه ...» [10].

منزلة السنة النبوية من القرآن في الحجية :

لقد اختلف العلماء في منزلة السنة في القرآن من حيث الرتبة في الاحتجاج على مذهبين :

1 – مذهب القائلين بأن السنة والقرآن في المرتبة سواء من حيث الحجية ولذلك فإنه إذا تعارض خبر من السنة – في الظاهر[11]– مع آية من القرآن جاز أن يكون المتأخر منهما ناسخا للمتقدم.

وهذا هو مذهب الحنفية [12] والمالكية [13] وابن حزم الظاهري[14] مستدلين بأن كلا من القرآن والسنة النبوية يتساويان في أنهما وحي من الله تعالى القائل عن نبيه ﷺ : ﴿*وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى*﴾ (النجم : 4).

نعم إن الحنفية والمالكية يشترطون أن يكون الحديث متواترا حتى ينسخ القرآن أما ابن حزم فإن خبر الآحاد والمتواتر عنده سواء في جواز نسخ الكتاب.

(9) انظر : الأم – للشافعي 250/7.

(10) الإحكام : 93/1.

(11) أما في الواقع ونفس الأمر فإن ذلك مستحيل.

(12) أصول السرخسي 67/2 كشف الأسرار : عبد العزيز البخاري 175/3.

(13) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص : 311.

(14) الإحكام ... 107/4.

2 – مذهب القائلين بأن السنة في المرتبة التالية للقرآن، ولذلك فإن السنة عندهم لا تنسخ القرآن، وإذا حصل تعارض ظاهري بين القرآن والسنة، ولم نستطع الجمع بينهما فلا يتعدى الأمر أحد الاحتمالات الأربعة التالية :

أ – أن تكون الآية منسوخة بآية أخرى.

ب – أن تكون السنة منسوخة.

ج – أن يكون الحديث ضعيفا لا يحتج به.

د – أن يكون وجه الاستدلال في الآية أو الحديث ضعيفا.

وإلى هذا الرأي ذهب الإمامان الشافعي [15]، وأحمد بن حنبل[16] مستدلين على أن السنة النبوية تأتي في المرتبة الثانية –بعد القرآن الكريم– من حيث الاستدلال والحجية بالأدلة التالية :

1 – أن القرآن الكريم أصل وأن السنة النبوية فرع عنه .. ومن المقرر أن الفرع لا يقوى قوة الأصل .. وذلك أن القرآن هو المعجزة الدالة على صدق الرسول ﷺ إذ به ثبتت نبوته وصدقه في أنه يوحى إليه، وهو الذي شهد له بأن كل ما يصدر عنه لا ينطق فيه عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ... فدل بذلك على أن كل ما يصدر عنه ﷺ من أقوال وأفعال وإقرارات – مما له علاقة بالدين– كلها راجعة إلى الوحي .. ولولا هذه الشهادة لما كانت السنة حجة ملزمة ...

2 – أن القرآن الكريم كله قطعي في وروده حيث نقل إلينا جميعه بالتواتر، أما السنة النبوية فأغلبها منقول إلينا بطريق الآحاد، ولم يتواتر منها إلا القليل ... مما يجعلها – في الغالب – ظنية الثبوت، وما كان قطعي الثبوت كان أقوى من ظني الثبوت بداهة.

3 – إن الآيات الدالة على حجية السنة النبوية تذكرها في

(15) الرسالة : ص 106.

(16) روضة الناظر لابن قدامة مع شرحها : نزهة الخاطر العاطر : 224/1 شرح الكوكب المنير ابن النجار 562/3.

المرتبة الثانية بعد وجوب اتباع القرآن الكريم، ومن ذلك على سبيل المثال قوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تاويلا﴾ (النساء : 59).

4 - إقرار النبي ﷺ معاذا بن جبل على اعتبار السنة مصدرا يلي القرآن الكريم في الحجية، واستقرار ذلك عند الصحابة حتى إن عمر كتب بذلك الى بعض من ولاه القضاء :

فقد أخرج ابو داود والترمذي أن النبي ﷺ لما بعث معاذا بن جبل قاضيا الى اليمن قال له : كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بكتاب الله . قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو - فضرب رسول الله ﷺ بيده على صدره وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله.

وروي عن عمر أنه كتب الى شريح القاضي : «إذا أتاك أمر فاقض بكتاب الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله ﷺ وفي رواية : «... انظر ما تبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحدا، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع سنة رسول الله ﷺ ...».

وروى الدارمي والبيهقي عن ميمون بن مهران قال : كان أبو بكر إذا ورد عليه خصوم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به بينهم، وإن لم يجد في كتاب الله نظر هل كانت من النبي ﷺ فيه سنة فإن علمها قضى بها، فإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين فقال : أتاني كذا وكذا فنظرت في كتاب الله وفي سنة رسول الله ﷺ فلم أجد في ذلك شيئا، فهل تعلمون أن النبي ﷺ قضى في ذلك بقضاء ؟ فربما قام إليه الرهط فقالوا : نعم قضى

فيه بكذا وكذا، فيأخذ بقضاء رسول الله ﷺ، ويقول عند ذلك : «الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا» وإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به .. وإن عمر بن الخطاب كان يفعل ذلك، فان أعياه أن يجد شيئا في الكتاب والسنة أمر : هل كان لأبي بكر فيه قضاء ؟ فإن وجده قضى به، فإن لم يجد دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به.

المبحث الثاني

حجية السنة النبوية بين ميداني العقيدة والشريعة

قبل بيان حجية السنة النبوية بين ميداني العقيدة والشريعة يجب أن نبين أقسام السنة من حيث وصولها إلينا إجمالا، ثم نبين مجال كل قسم في الحجية :

أقسام السنة من حيث وصولها إلينا :

تنقسم السنة النبوية من حيث وصولها إلينا عند الجمهور إلى قسمين :

أ - أحاديث متواترة : والحديث المتواتر هو ما رواه جمع غفير عن مثله إلى منتهاه، تحيل العادة تواطؤهم على الكذب».

والتواتر قسمان :

1 - تواتر لفظي : وهو ما اتفق الرواة على لفظه، ومثاله قول النبي ﷺ، فيما رواه البخاري ومسلم : «من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار» حيث قال ابن الصلاح عنه : «رواه اثنان وستون من الصحابة». وقال غيره : «رواه أكثر من مائة نفس [17].

2 - التواتر المعنوي : وهو ما اختلفت روايته في اللفظ من جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب مع وجود معنى كلي متفق عليه في روايته، ومثاله : رفع اليدين في الدعاء [18].

(17) انظر تدريب الراوي : السيوطي : 177/2.

(18) لمحات في أصول الحديث : محمد أديب ص 91.

ب – أحاديث خبر آحاد : وهو ما لم يبلغ درجة التواتر، وأمثلته كثيرة منها قول النبي ﷺ، فيما رواه البخاري : «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى».

هذا، ولقد زاد الحنفية قسما ثالثا وهو الأحاديث المشهورة والحديث المشهور عندهم هو ما كان خبر آحاد في عصر الصحابة ثم تواتر في عصر التابعين ... وهو عندهم كالمتواتر في القوة بحيث يجوز أن ينسخ القرآن ويقيد مطلقه ويخصص عمومه (إذا اقترن بالآية).

ومن أمثلة الحديث المشهور عندهم : قول النبي ﷺ، فيما رواه أبو داود وغيره «لا وصية لوارث» وقوله ﷺ، فيما رواه مسلم «خذوا عني، خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم» (19).

– مجال كل من السنة المتواترة والآحادية في الحجية :

لما كانت السنة النبوية مختلفة في درجة ثبوتها عن النبي ﷺ وكانت ميادين الاحتجاج بها مختلفة الأهمية والخطورة ... فقد اختلف المقبول منها للاحتجاج به بين ميدان العقيدة وميدان الشريعة :

فالسنة المتواترة حجة في دين الله سواء في ميدان العقيدة أو الشريعة، وذلك نظرا للقطع بثبوتها عن رسول الله ﷺ.

أما خبر الآحاد من السنة النبوية فإنه لا يصلح أن يكون حجة على عقيدة يكفر جاحدها ... وذلك لأن العقيدة هي ما يطلب الإيمان

---

(19) هذا هو «المشهور» عند الأصوليين من الحنفية أما عند المحدثين فهو ماله أكثر من طريقين، ولم يبلغ حد التواتر، ويسمى " مستفيضا " أيضا، وإن فرق بعضهم بينهما بأن «المشهور» ما اشتهر في انتهائه، و«المستفيض» ما اشتهر في ابتدائه وانتهائه، ومثال «المشهور» عند المحدثين قول النبي ﷺ : «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة» حيث رواه البخاري في صحيحه من ثلاث طرق :

الأولى : عن عبد الرحمان بن هرمز عن الأعرج عن أبي هريرة.

الثانية : عن ابن طاووس عن أبيه عن أبي هريرة.

والثالثة : عن معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرة.

به إيمانا لا يرقى إليه شك ولا تؤثر فيه شبهة ... وهو لا يكون كذلك إلا إذا كان مبنيا على دليل قطعي الورود قطعي الدلالة .. وقطعية الورود لا تتوفر أساسا إلا فيما تواتر من الأخبار دون أخبار الآحاد حيث لا تفيد هذه الأخيرة أساسا إلا الظن بثبوتها، والظن لا تثبت به عقيدة ضرورة لعدم انبناء اليقين على الظن بداهة.

نعم، إن خبر الآحاد من السنة النبوية صالح للاحتجاج به في ميدان الشريعة - عبادات ومعاملات ومكارم أخلاق ... - وإن لم يفد إلا الظن في ثبوته عن النبي ﷺ، وذلك للأسباب التالية :

1 - أن الرسول ﷺ بعث إلى الناس كافة، وليس من الممكن أن يشافه كل فرد من الأمة بما أوحي إليه به كلا على حدة، كما أنه ليس من الممكن أن يبلغ الأحكام إلى جميع الأقطار وإلى كل فرد على وجه التواتر ... وإنما الممكن هو بعث أفراد من الصحابة -دون التواتر - إلى مختلف الأصقاع للتبليغ ... وهذا ما فعله عليه الصلاة والسلام :

فمن المتواتر عنه ﷺ أنه كان يبعث أمراءه وقضاته ورسله وسعاته .. إلى الأطراف لقبض الصدقات، وتقرير العهود أو حلها، وتبليغ أحكام الشرع، وكانوا أفرادا وآحادا ..

ومن ذلك تأميره أبا بكر الصديق على موسم الحج سنة تسع من الهجرة، وتوليته على الزكوات والجبايات قيس بن عاصم وعمرو ابن العاص وعبد الرحمان بن عوف وأبا عبيدة بن الجراج وغيرهم، وقد ثبت أنه ﷺ كان يلزم أهل النواحي قبول قول رسله وسعاته وحكامه وكان المبعوث إليهم يتلقون ما يبعث إليهم من أوامر بالقبول والتنفيذ .. فكان الاكتفاء بخبر الآحاد في التبليغ ضروريا.

2 - لقد جرى عمل الصحابة رضي الله عنهم على قبول خبر الآحاد في وقائع متعددة لاحصر لها، تتواتر جميعها على معنى عملهم بخبر الواحد في كل ما يتعلق بالشريعة، ومن ذلك :

- أن عمر بن الخطاب كان لا يرى توريث الزوجة في دية

زوجها، فلما أخبره الضحاك أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي في ديته - رجع إلى ذلك.

- رجوع عمر وعثمان وجماهير الصحابة رضي الله عنهم عن سقوط فرض الغسل من التقاء الختانين بخبر عائشة رضي الله عنها حيث قالت : فعلت ذلك أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا ...

- قضاء عثمان لمن توفي عنها زوجها بالسكنى مدة العدة في بيت زوجها استنادا إلى ما أخبرت به فريعة بنت مالك في أنها جاءت إلى النبي ﷺ بعد وفاة زوجها تستأذنه في موضع العدة - فقال لها الرسول ﷺ : «امكثي حتى تنقضي عدتك».

- ما روي عن أنس قال : كنت أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شرابا من فضيح تمر، إذ أتانا آت فقال : إن الخمر قد حرمت - فقال أبو طلحة : قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها، فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفلها حتى تكسرت.

- ما اشتهر عن أهل قباء من التحول إلى القبلة بخبر الواحد، فإنهم أتاهم آت فأخبرهم بنسخ القبلة، فانحرفوا إلى الكعبة بخبره...

وعلى هذه السنة من قبول خبر الواحد والاحتجاج به جرت سنة التابعين بعدهم، قال الإمام الشافعي : «... وجدنا علي بن الحسن رضي الله عنه يعول على خبر الآحاد، وهكذا كان سعيد بن المسيب يقول : أخبرني أبو سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ، ويقول حدثني أبو هريرة ... وكان عروة بن الزبير يقول : حدثتني عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قضى أن الخراج بالضمان، ويعترض بذلك على قضية عمر بن عبد العزيز، فينقض عمر قضاءه لأجل ذلك : وعلى ذلك جرى فقهاء الشام والبصرة والكوفة ... ولم ينكر ذلك عليهم أحد، إذ لو وقع نكير لنقل ولاشتهر لتوفر الدواعي على نقله كما توفرت الدواعي على العمل به .. فثبت بهذا أنه مجمع عليه من السلف، وإنما حدث الخلاف بعدهم...» [20]

(20) انظر : أصول الفقه : العربي اللوه - ص : 110.

3 – قوله تعالى : ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ (التوبة: 122). والطائفة تصدق على نفر يسير – كالثلاثة – وهم دون عدد التواتر اتفاقا – فلا يحصل العلم بقولهم، ومع ذلك قال : ﴿لينذروا قومهم﴾ فدل على أن إنذارهم يعمل به، وإن كان خبر آحاد لا يفيد إلا الظن.

المبحث الثالث

ما يحتج به من السنة الآحادية في ميدان الشريعة

ولما كانت أخبار الآحاد تختلف قوة وضعفا في ظنية ثبوتها ... فقد اتفق العلماء على أن ما يقبل من السنة الآحادية للاحتجاج به في ميدان الشريعة هو ما ترجح ثبوت صدوره عن النبي ﷺ، وهو الصحيح والحسن ما لم يخالفا القياس أو ينسهما راويهما أو يعمل بخلافهما أو تعم البلوى بهما أو يخالفا إجماع أهل المدينة. وإلا ففي الاحتجاج بهما إذاك خلاف وتفصيل ...

1 – حجية الصحيح والحسن في الشريعة :

فالحديث الصحيح * قد اتفق العلماء على قبول الاحتجاج به في ميدان الشريعة، لأن الاحتياطات والقيود التي اتخذها المحدثون لاعتبار الحديث صحيحا : «من اتصال سنده برواية متصفين بالعقل والإسلام وتمام العدالة والضبط من غير أن يشذ واحد منهم به عن مصدره، ودون أن تكتشف فيه علة خفية تقدح في صحته ...» كل ذلك يجعل من العسير إن لم يكن من المستحيل – أن تروى العلوم الوضعية – فضلا عن الدينية السماوية – بطرق أدق إسنادا أو أصدق ورعا وأكمل أمانة وأشد حذرا وأبلغ احتياطا .. من الحديث الذي حكم عليه المحدثون بأنه صحيح ... حتى ذهب بعضهم

* وهو ما رواه العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة.

-كالإمام أحمد والإمام مالك في أحد قوليه وابن حزم إلى أنه قطعي الثبوت موجب للعلم اليقيني بصدوره عن النبي ﷺ ... وخص بعضهم ذلك «بما لم ينتقده أحد من الحفاظ، وبما لم يقع التجاذب بين مدلوليه حيث لا ترجيح لاستحالة أن يفيد المتناقضان العلم بصدقهما من غير ترجيح لأحدهما على الآخر ..» [21].

ولما كان الحديث الحسن قد احتف به من القرائن ما يجبر ما في أحد رواته من خفة الضبط، أو ما لا تتحقق معه أهليته من غير أن يكون مغفلا ولا متهما بالكذب - وذلك بأن تتعدد طرق متنه -مثلا - فقد كان له من الشبه بالصحيح ما يكاد يدرجه فيه .. فيشترك معه في قبول الاحتجاج به في مختلف مجالات الشريعة، وإن كان دونه قوة ودرجة في رجحان صدوره عن النبي ﷺ ...

قال الخطابي : « ... إن الحسن كالصحيح في الاحتجاج به فعليه مدار أكثر الحديث، لأن غالب الأحاديث لا تبلغ درجة الصحيح، وعمل به عامة الفقهاء، وقبله أكثر العلماء ...».

2 - هل يحتج بالصحيح والحسن إذا خالفا القياس ؟

لا خلاف بين العلماء في أن خبر الواحد الصحيح والحسن يقدمان على القياس الذي تكون علته مستنبطة من أصل ظني أما أن تكون علة القياس مستنبطة فيه من أصل قطعي ففي تقديم خبر الواحد الصحيح والحسن على القياس -إذاك - آراء للعلماء :

1 - فذهب الشافعي والحنابلة وجمهور أئمة الحديث إلى ترجيح الخبر على القياس سواء كان الراوي عالما فقيها أو لم يكن، بشرط أن يكون عدلا ضابطا [22].

2 - وذهب الحنفية إلى إلى أن خبر الواحد مقدم على القياس

---

(21) شرح النخبة ص : 7.

(22) الاحكام : الآمدي : 118/2 شرح الكوكب المنير : ابن النجار 369/2.

إذا كان راويه فقيها، وأما إذا كان راويه غير فقيه فالقياس عندهم مقدم على خبر الواحد [23].

3 – وذهب المالكية – فيما نسب إليهم [24] إلى أن القياس مقدم على خبر الواحد مطلقا.

وهذا المذهب الأخير قدنفاه ابن السمعاني عن المالكية وذلك حيث قال : «وهذا القول باطل سمج مستقبح، وأنا أجل منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا يدرى ثبوته ...» كيف وقد وقع الإجماع على أن لا قياس ولا اجتهاد مع ورود النص !!.

أما الراجح في هذه المسألة فهو المذهب الأول الذي يقدم خبر الواحد على القياس وذلك لما يلي :

أ – أن عمر بن الخطاب كان يقسم الأصابع على قدر منافعها ثم تراجع عن ذلك لحديث رسول ﷺ : «هذه وهذه سواء يعني الخنصر والإبهام». (رواه البخاري) وقوله ﷺ : «الأصابع سواء عشرة عشرة من الإبل» (رواه ابو داود).

ب – أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يرى أن الدية للعاقلة وأن المرأة لا ترث من دية زوجها، بناء على أن الخراج بالضمان، فكما أنها لا تسهم معه في دفع الدية إذا قتل غيره لا تأخذ ديته إذا قتل .. ثم ترك رأيه عندما أرسل إليه الضحاك بن سفيان الكلابي «أن رسول الله ﷺ ورث امرأة أشيم الضبابي رضي الله عنه من دية زوجها» (رواه الترمذي وقال : حسن صحيح).

كما روى أبو داود –في نفس الموضوع – عن جابر رضي الله عنه أن امرأتين من هذيل قتلت إحداهما الأخرى ولكل واحدة منهما

(23) كشف الأسرار – عبد العزيز البخاري – 377/2.

(24) انظر : شرح تنقيح الفصول : القرافي – 387.

زوج وولد فجعل الرسول ﷺ دية المقتولة على عاقلة القاتلة وبرأ زوجها وولدها، فقال عاقلة المقتولة : ميراثها لنا ؟ فقال رسول الله ﷺ «ميراثها لزوجها وولدها» فلما بلغ ذلك إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : «الله أكبر لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا» أي لقضى بالمعقول ولقال من يدفع الدية يأخذ التركة ...

وهكذا يثبت أن مذهب عمر رضي الله عنه هو تقديم الخبر الصحيح على المعقول والقياس كما أن عدم إنكار الصحابة عليه في ذلك يعتبر إجماعا منهم على موافقته على مذهبه.

ج – أن خبر الآحاد في السنة هو وحي من الله تعالى لا احتمال للخطأ فيه، وإنما الشبهة في نقله فقط، أما القياس ففيه أكثر من شبهة حيث إنه يعتمد على الخبر غالبا ويحتمل خطأ المجتهد في إلحاق الفرع بالأصل، ويحتمل خطأ المجتهد في معرفة العلة .. وغير ذلك [25].

ومن الفروع المختلف فيها بناء على الخلاف في تقديم خبر الآحاد الصحيح على القياس – أو العكس – مسألة المصراة، وهي الناقة أو الشاة التي يترك صاحبها حلبها ليجتمع لبنها في ضرعها لإيهام المشتري بكثرة لبنها.

فقد ذهب جمهور الفقهاء – ومنهم المالكية – [26] إلى ثبوت الخيار في بيع المصراة، وأن مشتريها له أن يردها مع صاع من تمر تعويضا عما حلبه من لبنها ... مستدلين على ذلك بما رواه البخاري عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : «لاتصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها – أي اشتراها – فإنه بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاعا من تمر» ومقدمين لهذا الحديث على القياس القاضي بأن الأصل أن يرد المشتري

---

(25) انظر التبصرة – الشيرازي، ص : 317 - 318، والمحصول : الرازي 2 / 622 - 625 والإحكام : الآمدي 2 / 119 - 120، وإرشاد الفحول : الشوكاني – ص : 56.

(26) انظر الخرشي على مختصر خليل 133/5. ومغني المحتاج للخطيب الشربيني 63/2.

المصراة واللبن الذي حلبه، وإن شرب اللبن أو فسد عنده وجب عليه رد مثله أو قيمته، لأن الله تعالى يقول : ﴿*فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم*﴾ (البقرة : 194).

أما الحنفية فذهبوا إلى أنه ليس للمشتري أن يرد المصراة بعيب التصرية فلم يعملوا بالحديث لمخالفته للقياس ولان راويه غير فقيه. جاء في «كشف الأسرار» «وعندنا - الحنفية - التصرية ليست بعيب، ولا يكون للمشتري ولا ية الرد بسببها» [27].

3 - وهل يعمل بالصحيح والحسن إذا نسيهما راويهما أو عمل بخلافهما ؟

لقد ذهب جمهور العلماء إلى أن خبر الواحد الصحيح والحسن يبقى حجة وإن نسيه راويه أو عمل بخلافه. في حين ذهب الحنفية الى عدم حجيته إذا نسيه الراوي أو عمل بخلافه [28].

ومن الفروع المبنية على هذا الخلاف :

- القضاء بشاهد ويمين في الأموال حيث ذهب المالكية والشافعية والحنابلة الى جواز ذلك مستدلين بما رواه أبو داود : «حدثنا أحمد بن أبي بكر أبو مصعب الزهري، حدثنا الدراوردي عن ربيعة بن أبي عبد الرحمان عن سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد "قال : أخبرني الشافعي عن عبد العزيز قال : فذكرت ذلك لسهل فقال : أخبرني ربيعة - وهو عندي ثقة - أني حدثته إياه ...».

فالجمهور يستدلون بالحديث رغم نسيان راويه له، وهو : سهيل بن أبي صالح : أما الحنفية فذهبوا الى عدم جواز القضاء بشاهد ويمين وردوا الحديث لنسيان راويه له [29].

(27) كشف الأسرار عبد العزيز البخاري : 2 / 381.

(28) كشف الاسرار - عبد العزيز البخاري 381/3 التبصرة - الشيرازي : 341 مختصر المنتهي ابن الحاجب : 71/2.

(29) بدائع الصنائع : الكاساني : 8 / 392.

- النكاح بغير ولي حيث ذهب الجمهور [30] الى عدم جواز ذلك مستدلين بما رواه الترمذي عن عائشة رضي الله عنها : «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل».

وذهب الحنفية [31] الى أن عقد النكاج يصح بغير ولي مادام الزوج كفئا للمرأة وردوا حديث عائشة لسببين :

أولهما أن عائشة عملت بخلاف روايتها حيث زوجت بنت أخيهاعبد الرحمان وهو غائب في الشام.

ثانيهما أن في اسناد هذا الحديث الزهري وقد سئل عنه فقال: "لا أعرفه".

ويكفي في ترجيح مذهب الجمهورأن نقول :

أ - إن الموت أعظم من النسيان، فكما لا يبطل خبر من يموت فكذلك لا يبطل خبر من ينسى.

ب - أن المروي عن الرسول ﷺ بخبر الواحد حجة، وقول الراوي وفعله ليس بحجة فلم يجز العدول عمن قوله حجة الى من لا حجة في قوله وفعله ...

4 - هل يحتج بالصحيح والحسن فيما تعم به البلوى ؟

ما تعم به البلوى هو المسألة التي تهم جميع المسلمين أو أكثرهم وهم معرضون للوقوع فيها والسؤال عن حكمها.

فهل يعتبر خبر الآحاد صحيحا أو حسنا حجة في المسألة التي تعم بها البلوى ؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين حيث ذهب الجمهور الى أنهما حجة ولو فيما تعم به البلوى في حين ذهب أبو الحسن الكرخي من متقدمي الحنفية، واختار المتأخرون منهم أن خبر الواحد الصحيح والحسن ليس حجة فيما تعم به البلوى [32].

(30) انظر : الخرشي على مختصر خليل 3 / 176 - تحفة المحتاج الخطيب الشربيني 7 / 236.

(31) شرح فتح القدير الكمال بن الهمام (ومعه الهداية)، 3 / 157 كشف الاسرار عبد العزيز البخاري 3 / 62 - 64 أحكام القرآن - الجصاص : 2 / 103 المنخول للغزالي 180.

(32) انظر كشف الاسرار عبد العزيز البخاري 3 / 156 الاحكام الآمدي : 2 / 112.

ويظهر أن الراجح من المذهبين هو مذهب الجمهور لما يلي :

أ- اجماع الصحابة على قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى، ومن ذلك :

– رجوع القائلين منهم بعدم وجوب الغسل من التقاء الختانين من غيرِ إنزال الى خبر عائشة (رضي الله عنها) : «إذا مس الختانُ الختانَ فقد وجب الغسل" مع أن خبر عائشة (رض) هذا مما تعم به البلوى.

– رجوعهم (رض) في المخابرة [33] وكراء الأرض بخبر رافع بن خديج : «أن نبي الله ﷺ نهى عنه» (رواه مسلم).

ب – قول الله تعالى : ﴿ *فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون*﴾ التوبة 122 – إذ الطائفة – كما يقول الامام الرازي – إما اثنان وإما واحد أو أكثر وقد أوجب تعالى العمل بأخبارهم. وذلك يقتضي أن يكون خبر الواحد أو الاثنين حجة في الشرع مطلقا حيث لم يفرق الشارع بين الإنذار فيما تعم به البلوى وغيره فوجب التسوية بينهما [34].

ج – مناط قبول خبر الواحد هو توفر شروط القبول من عدالة وضبط ... الخ وذلك متوفر سواء فيما تعم به البلوى أو فيما لا تعم به البلوى [35].

5 – هل يحتج بالصحيح والحسن إذا خالفا إجماع أهل المدينة ؟

لقد ذهب الإمام مالك رضي الله عنه إلى أن اتفاق أهل المدينة الذي اشتهر عنهم وجرى عليه عملهم وتوارثوه خلفا عن سلف وكابرا عن كابر .. يعتبر إجماعا يحتج به في الأحكام ... بل إنه

---

(33) المخابرة دفع ارض وحب لمن يزرعه بجزء مشاع من الناتج.

(34) تفسير الفخر الرازي 227/16.

(35) التبصرة الشيرازي ص : 314 الاحكام الآمدي 112/2.

يعتبر حجة مقدمة على الصحيح والحسن من أخبار الآحاد .. ومن ثم فإننا كثيرا ما نجد الإمام مالكا رضي الله عنه يروي الحديث في «الموطأ» ثم يقول عنه : «وليس عليه العمل عندنا ...».

ولقد احتج تلاميذ الامام مالك لمذهبه في حجية هذا الإجماع وتقديمه على خبر الآحاد الصحيح والحسن بالنقل والعقل :

أما النقل فما رواه ابن أبي شيبه عن جابر قال قال رسول الله ﷺ : «المدينة كالكير تضع طيبها، وتنفي خبثها»[36] وفي رواية : «إن المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد» وفي رواية أخرى : «إنما المدينة كالكير تنفي خبثها وينصح طيبها»[37] ومادام الخطأ خبثا فيجب - بمقتضى الحديث انتفاؤه عن أهل المدينة. ولذلك فإنهم متى ما اتفقوا على حكم إلا وكان الحق في جانبهم ووجب على غيرهم اتباعهم ...كيف وقد قال النبي ﷺ فيما رواه «إن الإسلام ليأزر إلى المدينة كما تأزر الحية إلى جحرها» مما يدل على أن المدينة معقل التشريع ومنبعه ... وكل ما يتفق عليه أهلها فهو الحق الذي يجب اتباعه.

وأما العقل : فإن المدينة هي دار هجرة الرسول وموضع قبره ومهبط الوحي ومستقر الإسلام ومجمع الصحابة مع أن أهلها شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وهم أعرف الناس بأحوال الرسول ﷺ حيث لا زموه في حضره وإقامته، وفي أسفاره وغزواته، وفي غدوه ورواحه .. لذلك كله فإنه يبعد أن يخرج الحق منهم .. فيقتضي ذلك تقديم ما أجمعوا عليه على رواية غيرهم ..[38].

ولقد رد ما استدل به المالكية على مذهبهم في تقديم عمل أهل المدينة على الخبر الصحيح والحسن بما يلي :

أما النقل فقد رد الاحتجاج بأن الخطأ ليس من الخبث، بدليل

---

(36) اللمع في أسباب الحديث : السيوطي : ص : 138.

(37) أصول الفقه العربي اللوه ص : 138.

(38) أصول الفقه : العربي اللوه ص : 138.

«أن من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد». وأيضا فإن حمل الخبث في الحديث على الخطأ متعذر لمشاهدة وقوعه من أهلها قطعا لانتفاء عصمتهم كيف وقد دل على وقوعه منهم سبب ورود الحديث نفسه ؟

فقد أخرج الإمام أحمد والبخاري ومسلم عن جابر قال : جاء رجل من الأعراب إلى رسول الله ﷺ فأسلم فبايعه على الهجرة، فلم يلبث أن جاء إلى النبي ﷺ فقال أقلني، فقال : لا أقيلك، ثم أتاه فقال : أقلني : فقال : لا أقيلك ثم أتاه فقال أقلني فقال لا ففر، فقال ﷺ :المدينة كالكير تنفي خبثها وتضع طيبها" [39].

على أن خلوص المدينة من الخبث لا يدل على أن من كان خارجا عنها لا يكون خالصا من الخبث أيضا، ولا على أن اجماع أهل المدينة دون غيرهم يكون حجة عليهم ... وإنما خصصت المدينة بالذكر في الحديث إظهارا لشرفها وإبانة لخطرها وعظم شأنها تمييزا لها عن غيرها لما اختصت به من المزايا والفضائل التي لا توجد في غيرها.

وأما العقل فقد رد بأن اشتمال المدينة على خصال موجبة لفضلها وخطرها لا يدل على انتفاء الفضيلة عن غيرها ولا على صحة الاحتجاج بإجماع أهلها .. وإلا لصح أن يقال : إن إجماع أهل مكة حجة لا ختصاصها بكثير من المزايا والفضائل كالبيت الحرام وزمزم والحجر الأسعد والصفا والمروة ... وهي مولد الرسول ﷺ ومبعثه ومولد إسماعيل ومنزل إبراهيم عليهما السلام ... إلى غير ذلك من المزايا التي لا دلالة لها على أن إجماع أهلها وعملهم المستمر حجة على غيرهم إذ لا قائل به ...

ثم إن أهل المدينة وان شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل مع كونهم أعرف الناس بأحوال الرسول ﷺ ... إلا أن ذلك لا يدل على انحصار أهل العلم ومن تقوم به الحجة بقولهم من أهل الحل

(39) اللمع في أسباب ورود الحديث. ص : 138 - 139.

والعقد في المدينة المنورة، لأنها لم تجمع جميع العلماء لاقبل الهجرة ولا بعدها، لأنهم لا يزالون متفرقين في الأسفار وفي الغزوات والأمصار ... وباستمرار.

وأيضا فإن مشاهدة التنزيل وسماع التأويل ليس ذلك خاصا بمن استقروا بالمدينة المنورة فإن كثيرا من الصحابة ممن هم من أهل المدينة قد انتشروا في البلاد وتفرقوا في الأمصار بعد السماع من الرسول ﷺ ... فالقول بأنهم إن وجدوا في المدينة يعتبر إجماعهم حجة، وإن وجدوا خارجها لا يعتبر إجماعهم حجة تحكم باطل إذ لا دليل يؤيده ...

واوضح من كل ما سبق أن من وجد وافي المدينة يجوز أن يخفى عليهم حديث سمعه غيرهم من رسول الله ﷺ في سفر أو غزوة أو في نفس المدينة المنورة ثم يخرج منها قبل نقله عنه، وقد حدث ذلك فعلا فإن كثيرا من الأحاديث التي رويت عن ابن مسعود وعن معاذ وأبي موسى وغيرهم ... رضي الله عنهم لم يروها أهل المدينة ولا علموها، فترك تلك الأحاديث وإلغاؤها لكونها لم ترو عن أهل المدينة لخفائها عنهم وإن نقلت عن غيرهم وثبتت روايتها إن هو إلا تحكم لا دليل عليه [40].

ولئن استطاع معارضو المالكية بالمناقشة السابقة أن يبطلوا حجية إجماع أهل المدينة المنورة أو حصر الإجماع في إجماع علمائها دون غيرهم ... فإنهم لن يستطيعوا أن يبطلوا مذهب المالكية في تقديم إجماع أهل المدينة على خبر الآحاد صحيحا أو حسنا .. وذلك من ناحيتين :

أ - إن عمل أهل المدينة يعتبر بمثابة رواية الجماعة عن الجماعة بخلاف خبر الاحاد .. وقد وقع الاتفاق على الترجيح في الرويات بكثرة العدد - مع التساوي في العدالة - وذلك لغلبة الظن في جانب الكثرة ... قال ابن دقيق العيد : «هذا المرجح من أقوى المرجحات فإن الظن يتأكد عند ترادف الروايات، ولهذا يقوى، الظن

(40) أصول الفقه العربي اللوه ص : 139.

إلى أن يصير العلم به متواترا » (41). ولعل هذا هو المقصود بما روي عن مالك من أنه كان يقول في تقديم عمل أهل المدينة على خبر الواحد صحيحا وحسنا «ألف عن ألف خير من واحد عن واحد».

ب – أن النبي ﷺ قضى آخر حياته بالمدينة المنورة وبها توفي فيكون ما أجمع عليه علماؤها أبعد عن احتمال النسخ من احتماله فيما عليه أو يرويه غيرهم ... وقد اتفق العلماء على أن من أسباب الترجيح في المرويات أن يقترن أحد الخبرين بما يدل على تأخره عن الآخر فالمقترن بما دل على تأخره مرجح على ما لم يقترن بشيء من ذلك، لأنه لتأخره يجب أن يكون ناسخا للمتقدم (42)، وهذا يتحقق في عدة صور ومنها تقابل عمل أهل المدينة مع خبر الآحاد – صحيحا وحسنا – فيقدم عمل أهل المدينة ضرورة، لاحتمال نسخه لخبر الآحاد ..

فإن لم يقدم عمل أهل المدينة على خبر الآحاد في جهة الترجيح بكثرة العدد فليقدم عليه من جهة الترجيح ببعد احتماله للنسخ .. كيف وقد صح الترجيح من الجهتين معا!!

المبحث الرابع

موقف العلماء من الاحتجاج بالضعيف والمرسل من السنة النبوية

1 – موقف العلماء من الاحتجاج بالضعيف من السنة :

وحيث إن الحديث الضعيف الصرف قد فقد من شروط الصحيح ما يجعل ظنية صدوره عن النبي ﷺ مرجوحة فقد اتفق العلماء على عدم اعتباره حجة في الشريعة، بله في العقيدة.

نعم ذهب بعض المتأخرين إلى الاحتجاج بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال والأخلاق الفاضلة .. وذلك إذا انجبر ضعفه بشروط ثلاثة، هي :

---

(41) إرشاد الفحول، ص : 276.

(42) أصول الفقه اللوه ص : 382.

1 – ألا يكون شديد الضعف أي ليس في سنده من هو متهم بالكذب.

2 – أن يندرج تحت أصل كلي ثبت بالكتاب أو بالسنة الصحيحة.

3 – ألا يعارضه دليل أقوى منه.

ولعل السبب فيما ذهب إليه هؤلاء المتأخرون من قبول الاحتجاج بالضعيف الذي توفرت فيه تلك الشروط في فضائل الأعمال هو – بالإضافة إلى انجبار ضعفه بتلك الشروط – ما يروى عن ثلاثة من كبار أئمة الحديث – هم أحمد ابن حنبل، وعبد الرحمان بن مهدي، وعبد الله بن المبارك – من أنهم كانوا يقولون : «إذا روينا في الحلال والحرام شددنا، ولو روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا» [43].

ولقد تصدى العلماء لنقد هذا الاتجاه في الاحتجاج بالحديث الضعيف -المنجبر بتلك الشروط – في فضائل الأعمال وذلك بما خلاصته : «إن عبارة أولائك الأئمة لم تفهم على وجهها الصحيح إذ أن غرضهم من التشديد ليس مقابلة أحدهما بالآخر، كتقابل الصحيح بالضعيف في نظرنا نحن، وإنما كانوا إذا رووا في الحلال والحرام يتشددون فلا يحتجون إلا بأعلى درجات الحديث، وهو ما اتفقوا على تسميته في عرفهم بالصحيح، فإن رووا في الفضائل ونحوها مما لايمس الحل والحرمة لم يجدوا ضرورة للتشدد وقصر مروياتهم على الصحيح ... بل جنحوا إلى قبول ما هو دونه في الدرجة وهو : (الحسن) الذي لم تكن تسميته قد استقرت في عصرهم، وإنما كان يعتبر قسما من الضعيف في اصطلاح المتقدمين وإن كان في نظرهم أعلى درجة مما يصطلح على تسميته بالضعيف.

ولو أن الناس فهموا أن تساهل هؤلاء الأئمة في الفضائل إنما يعني أخذهم بالحديث الحسن الذي لم يبلغ درجة الصحة لما طوعت لهم أنفسهم أن يتناقلوا تلك العبارة التي مضمنها : «يجوز العمل بالضعيف في فضائل الأعمال» ... فمما لا ريب فيه أن الرواية

(43) انظر الكفاية ص : 133.

الضعيفة لا يمكن أن تكون مصدرا لحكم شرعي، ولا لفضيلة خلقية ... إذ إن الفضائل كالأحكام من دعائم الدين الأساسية. فلا يجوز أن يكون بناء هذه الدعائم واهيا، على شفا جرف هار.

وإذا كان لنا أن نرجح أحد الاتجاهين أو الموقفين في الاحتجاج بالضعيف المنجبر في فضائل الأعمال فإننا نرجح الاتجاه الذي لا يحتج بالضعيف ولو في فضائل الأعمال رغم توفر جميع الشروط التي احتاط بها أصحاب الاتجاه الأول المتساهل ... لأن لنا مندوحة عنه بما ثبت لنا في الأحاديث الصحاح والحسان، وهي كثيرة جدا في الأحكام الشرعية والفضائل الخلقية، ولأننا رغم توافر تلك الشروط لا نأنس في أنفسنا الاعتقاد بثبوت الضعيف، ولو لا ذلك لما سميناه ضعيفا، وإنما يساورنا دائما الشك في أمره، أو مرجوحية ثبوت صدوره عن النبي ﷺ [44].

2 – مواقف العلماء من الاحتجاج بالمرسل من السنة النبوية :

إن الحديث المرسل – في اصطلاح الأصوليين – هو الذي يحذف منه الرواي بعض رجال السند، كأن يقول الراوي من التابعين ومن بعدهم قال رسول الله ﷺ كذا ... من غير ذكر الواسطة بينه وبين الرسول ﷺ سواء حذف منه واحدا أو أكثر..[45].

فهل المرسل – بهذا المعنى – يعتبر من صنف الضعيف، فلا يحتج به ولا يعتبر مصدرا للشريعة ؟ أو أنه بخلاف ذلك فيكون مقبولا للاحتجاج به في الشريعة ؟

إن الجواب على ذلك يقتضي التمييز بين مرسل الصحابي ومرسل غيره :

أ –أما مرسل الصحابي –وهو الذي أسقط منه الصحابي غير المباشر للسماع الصحابي الذي باشر السماع– فقد اتفق العلماء على أنه يحتج به ويعتبر من مصادر الشريعة وذلك لأن سقوط

(44) انظر : علوم الحديث ومصطلحه : د صبحي الصالح، ص : 211 ومابعدها.

(45) ويسمونه أيضا المنقطع، فإن سقط منه راويان أو أكثر سمي معضلا – أيضا –

الصحابي وكذا الجهل بحاله لا يضعف الحديث لأن الصحابة رضي الله عنهم كلهم عدول قال السيوطي: «وفي الصحيحين من ذلك – أي مراسل الصحابة – ما لا يحصى لأن أكثر رواياتهم عن الصحابة، وكلهم عدول ورواياتهم عن غيرهم نادرة، وإذا رووها بينوها...» (46).

ولذلك يجب حمل مرسل الصحابي على أنه سمعه من رسول الله ﷺ كأغلبية ما رواه عبد الله بن عباس رضي الله عنه.

ب – وأما مرسل غير الصحابي من التابعين وتابعي التابعين ... ومن بعدهم – فقد وقع الخلاف بين العلماء في الاحتجاج به على مذهبين رئيسيين هما : (47)

1 – مذهب الذين يقبلون الاحتجاج بمرسل غير الصحابي : وهو مذهب ذو اتجاهات :

– اتجاه الذين يشترطون في قبول مرسل غير الصحابي ... أن يكون مرسله عدلا ... وهذا هو اتجاه الإمام مالك وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل ... وغيرهم.

وقد استدل أصحاب هذا الاتجاه بأن الراوي العدل لا يسقط الواسطة بينه وبين من يروي عنه إلا إذا ثبتت له عدالة تلك الواسطة المحذوفة، فإن لم يثبت له ذلك وأسقط الواسطة كان ذلك تلبيسا منه ينافي ما ثبت له من عدالة، وحيث إن عدالته ثابتة فيجب أن يكون مرسله حجة.

– اتجاه الذين يشترطون في الاحتجاج بمرسل غير الصحابي أن يكون مرسله من أئمة النقل – كسعيد بن المسيب – بخلاف من لم يكن من أئمة النقل فلا يحتج بمرسله ...

وهذا اتجاه بعض الأصوليين – كابن الحاجب – مستدلين بأن من لم يكن من أئمة النقل قد يظن بالشخص أنه عدل ضابط – مع أنه في واقع الأمر ليس كذلك. فيسقطه اعتمادا على ظنه الخاطئ

(46) تدريب الراوي ص : 41.

(47) انظر : أصول الفقه العربي اللوه ص : 116 وما بعدها.

... بخلاف ما إذا كان من أئمة النقل غالبا ... وعليه فلا يكون المرسل حجة إلا إذا كان مرسله من أئمة التحقيق ..

– اتجاه الذين يشترطون في الاحتجاج بمرسل غير الصحابي اعتضاده بأحد الأمور التالية :

* قول الصحابي أو فعله.

* أن يقول به او يفتي به أكثر العلماء وإن لم يكن فيهم صحابي.

* الاسناد من مرسله أو غيره.

* عمل أهل العصر على وفقه.

* أن يعلم من حال المرسل أنه لا يرسل إلا إذا كانت روايته عن عدل مقبول، بحيث يعلم عنه إذا سمى أنه لا يسمي مجهولا ولا من فيه علة تمنع من قبول حديثه.

والذي اتجه هذا الاتجاه هو الإمام الشافعي وبعض الأصوليين المستدلين بأن اعتضاد المرسل بأحد الأمور المذكورة يجعله مقبولا للاحتجاج به ..

هذا، وننبه هنا إلى خلاف آخر وقع بين العلماء في منزلة المرسل المقبول عندهم للاحتجاج به من المسند :

– فمنهم من ذهب إلى أنه اضعف من المسند، لأن الراوي في الحالة التي يذكر فيها جميع رجال السند – أي في حالة الحديث المسند – فإنه لم يتحمل عهدة رواة الحديث، بل ذكرهم ليفوض الأمر في شأنهم الى السامع لينظر في عدالتهم وضبطهم .. فكأنه ذكر جميع رجال السند ليتبرأ من عهدتهم ... وقد يكشف البحث أنهم في القمة من حيث العدالة والضبط بخلاف المرسل فإنه لا سبيل إلى التحقيق في جميع رجال سنده – ما داموا لم يذكروا جميعا –إلا الثقة بمرسله ..

– ومنهم من ذهب إلى أن المرسل أقوى من المسند لأن الراوي لما سكت عن بعض رجال السند – وهو عدل، أو في أئمة النقل. مع

علمه أن روايته يترتب عليها شرع أو حكم من الأحكام الشرعية - فقد تحمل عهدة سكوته عن ذكرهم، فيقتضي كل ذلك أنه لم يسكت عنهم إلا لجزمه بعدالة المسكوت عنهم وضبطهم .. ووثوقة بقبولهم ..

2 - مذهب الذين لا يقبلون الاحتجاج بمرسل غير الصحابي : وهم القاضي الباقلاني، وبعض الأصوليين، المستدلين بأن الجهل بمن سقط ذكره من رجال السند لا يمكننا من معرفته فضلا عن معرفة سلوكه وأحواله ومدى ضبطه ... التي تكون أساسا للحكم على الراوي بالعدالة والضبط المفضيين إلى قبول حديثه .. أو بالفسق وعدم الضبط المفضيين إلى رد حديثه.

والذي جرى عليه العمل من هذا الخلاف هو المذهب الذي يحتج بمرسل غير الصحابي إذا كان راويه عدلا وخاصة إذا كان من أئمة النقل كالبخاري ومسلم ومالك ... وخاصة إذا التزم مرسله ألا ينقل إلا الصحيح، وعلى الأخص إذا جاء المرسل بصيغة الجزم ... قال صاحب النخبة : «.. والتعليقات كثيرة في تراجم صحيح البخاري - ولها حكم الاتصال، لأنه التزم في كتابه ألا يأتي إلا بالصحيح ولكنها ليست في مرتبة مسانيده، إلا ما ذكر منها مسندا في مواضع أخر من كتابه، وقد يفرق فيها بأن ما ذكره بصيغة الجزم والمعلوم - كقوله : قال فلان أو ذكر فلان - دل على ثبوت إسناده عنده، فهو صحيح قطعا ؛ وما ذكره بصيغة التمريض والمجهول - كقيل ويقال وذكر ... - ففي صحته عنده كلام، ولكنه لما أورده في كتابه كان له أصل ثابت، ولهذا قالوا : (تعليقات البخاري متصلة صحيحة ...) [48].

وقال ابن الصلاح : «إن وقع الحذف -حذف السند أو بعضه- في كتاب التزمت صحته - كالبخاري - فما أتى فيه الجزم دل على أنه ثبت إسناده عنده، وإنما حذف لغرض من الأغراض، وما أتى فيه بغير الجزم ففيه مقال» [49].

---

(48) النخبة النبهانية : ص 25.

(49) نفسه ص : 29.

وكخلاصة مركزة نقول :

1 - لا خلاف بين العلماء في مبدإ حجية السنة، وإن وقع الخلاف بينهم في منزلتها في الحجية بالنسبة للقرآن.

2 - الإجماع على حجية السنة المتواترة في دين الله عقيدة وشريعة.

3 - الجمهور على حجية الصحيح والحسن في الشريعة دون العقيدة حتى لو خالفا القياس أو نسيهما راويهما أو عمل بخلافهما، ولو فيما تعم به البلوى أو يخالف عمل أهل المدينة.

4 - الضعيف ليس حجة إلا إذا اعتضد فيكون حجة في خصوص فضائل الأعمال - عند الجمهور - وإلا إذا كان مرسلا فهو حجة في الشريعة بشرط الوثوق بمرسله أو يعتضد بما يقويه - وذلك على ما جرى به العمل -

ولعل خير ما نختم به هو ما حدث به الحافظ عبد الرحمان بن مهدي قال سمعت مالك بن أنس يقول : سن رسول الله ﷺ وولاة الأمر بعده سننا الأخذ بها تصديق لكتاب الله عز وجل، واستكمال لطاعة الله وقوة على دين الله .. من عمل بها مهتد ومن استنصربها منصور ؛ ومن خالفها اتبع غير سبيل المومنين وولاه الله ما تولى ..» [50] مصداقا لقوله تعالى : ﴿*وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب*﴾ (الحشر : 7).

---

(50) شرف أصحاب الحديث : الخطيب البغدادي، ص : 7.



الفقه الإسلامي وآفاق البحث العلمي

للدكتور
محمد الروكي

تمهيد :

إن الفقه الاسلامي هو ثمرة العلوم الشرعية وغايتها، فإنما تدرس علوم الشرع النقلية والعقلية من أجل التفقه في الدين ومعرفة الحكم الشرعي وما به يكون التكليف، لأن المكلف واجب عليه أن لا يقدم على شيء حتى يعلم حكم الله فيه : ﴿*إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا*﴾ [1]. إذ حياة المسلم فردا وجماعة مفروض فيها أن تكون إسلامية، مبنية على أسس الدين وقواعد الشرع، موصولة بالله عز وجل في بنائه كله. ولا تكون إسلامية إلا إذا حكمها الشرع وضبطتها قوانينه وأحكامه. فانبنى على ذلك : وجوب حفظ الدين على الدوام والاستمرار. ومن مظاهر حفظه : أن يبقى مستوعبا لواقع الناس، مرجوعا إليه في كل ما جد واستحدث.

ولما كان مطلوبا من المسلمين إقامة الدين وحفظه وتثبيته والتمكين له، فإنه كان لزاما عليهم أن يتفقهوا فيه، لأن التفقه فيه هو مأتى هذه الاقامة والحفظ والتثبيت والتمكين. ففقه الدين إذا، والعلم بأحكامه وشرائعه وحلاله وحرامه، هو الغاية التي يقصدها الدارسون للقرآن والسنة وأصول الدين وأصول الفقه وسائر العلوم الشرعية.

---

(1) سورة الإسراء : آية 36.

بل إن الفقه – كما قرر الزنجاني – هو المقصد الأقصى من بعثة الأنبياء والمرسلين. قال رحمه الله بعد أن حدد موضوع الفقه وبين حقيقته : «وهو المقصد الأقصى في ابتعاث المرسلين صلى الله عليهم أجمعين، فإنهم لم يبعثوا إلا لتعريف العباد أحكام هذه الأفعال من الحلال والحرام، والواجب والمندوب والمكروه والمباح، ليتوصلوا بتهذيبها إلى العلم بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله»[2]. وينبني على هذا أن الفقهاء في حقيقة أمرهم وأصل وظيفتهم هم حفظة الدين وقوامه، وورثة سر النبوة بما يكفلونه من ضمان استمرار اسلامية الحياة وربانيتها عن طريق الاستنباط والاجتهاد وتحمل أمانة الإفتاء، قال العلامة ابن نجيم المصري الحنفي : «إن الفقه أشرف العلوم قدرا، وأعظمها أجرا، وأتمها عائدة، وأعمها فائدة، وأعلاها مرتبة، وأسناها منقبة، يملأ العيون نورا، والقلوب سرورا، والصدور انشراحاً، ويفيد الأمور اتساعاً وانفتاحا، هذا لأن ما بالخاص والعام، من الاستقرار على سنن النظام، والاستمرار على وتيرة الاجتماع والالتئام، إنما هو بمعرفة الحلال من الحرام، والتمييز بين الجائز والفاسد في وجوه الأحكام، بحوره زاخرة، ورياضه ناضرة، ونجومه زاهرة، وأصوله ثابتة، وفروعه نابتة، لا يفنى بكثرة الإنفاق كنزه، ولا يبلى على طول الزمان عزه :

وإني لا أستطيع كنه صفاته ... ولو أن أعضائي جميعا تكلم

أهله قوام الدين وقُوَّامه، وبهم ائتلافه وانتظامه، وإليهم المفزع في الآخرة والدنيا، والمرجع في التدريس والفتوى[3].

ومما يؤكد أهمية الفقه في حياة المسلمين، ومكانة الفقهاء فيهم، وأنهم ملاذ الأمة ومهرعهم في الدين : أن الله عز وجل سماهم أولي الأمر، وأمر بإطاعتهم فقال : ﴿*يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم*﴾[4]. وتفسير أولي

(2) تخريج الفروع على الأصول ص : 33 - 34.

(3) الأشباه والنظائر ص : 9.

(4) سورة النساء : اية 59.

الأمر بالفقهاء والعلماء هو مذهب أكثر التابعين، وهو اختيار مالك، ويعضد هذا التفسير أن الله عز وجل قال في آية اخرى عن التوراة: ﴿*يحكم بها النبيئون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء*﴾[5]. فنسب الحكم بها للنبيين والربانيين والأحبار، فعلم من ذلك : أن النبي حاكم، وأن الرباني حاكم، وأن الحبر حاكم، فالأمر كله -إذا- راجع إلى العلماء[6].

والفقه الإسلامي في عصرنا اليوم، أحوج ما يكون إلى القيام بوظيفته وأمانته، لما عرفه هذا العصر من تطور عميق في أوضاع الناس وأنماط معايشهم وعلاقاتهم، وتجدد كبير في قضايا حياتهم.

على أن استيعاب هذا التطور والتجدد لا يعسر على التشريع الإسلامي أبدا، لأنه يملك بطبيعته وخصائصه قوة للاستيعاب، وهو بأصوله وقواعده وكلياته قابل للتجدد، صالح لكل زمان ومكان وإنسان، لكن إذا كان للفقهاء فيه عزم وحرص، وأخلصوا لله فيه العمل، فبقدر اجتهادهم وحرصهم وإخلاصهم يكون الاستيعاب والمواكبة ومجاوزة التحديات، والعكس بالعكس.

وإن أهم ما يؤهل الفقه الإسلامي المعاصر لاستيعاب تطورات الواقع وتجدداته ومجاوزة تحدياته هو تعميق البحث العلمي فيه، ومواصلته، وربط حلقاته بعضها ببعض، ليبقى البناء مكتملا شامخا قويا سامقا.

فالبحث العلمي الفقهي -إذا- هو سبيلنا ووسيلتنا إلى خدمة الفقه الإسلامي وإمداده بقوة المواكبة، وروح السريان والجريان، وحيوية التأثير والضبط والتوجيه. وبقدر ما يكون هذا البحث أعمق وأحكم وأرشد، يكون الأثر أبلغ وأقوى وأشد. وإنما كان الذين سبقونا أقدر على استيعاب واقعهم وحياتهم، وإخضاعها لشرع الله، بدأبهم وعكوفهم على البحث الفقهي : اجتهاداً واستنباطا،

(5) المائدة : آية 44.

(6) انظر احكام القرآن لابن العربي : 452/1.

وقضاء وإفتاء، وتأليفا وتصنيفا، وجمعا وشرحا، فحصلت بهم الكفاية، وانسدت بهم الحاجة، واهتدت بهم الأمة، وانكشفت بهم الغمة. وها هو تراثهم الفقهي بين أيدينا اليوم، يزخر باجتهاداتهم وفتاواهم وأقضيتهم وأجوبتهم واستنباطاتهم، وغير ذلك مما قام عليه صرح الفكر الإسلامي الراشد. إن آفاق هذا الفقه ممتدة بامتداد حياة الأمة الاسلامية، تتسع باتساعها، وتنساب بانسيابها، وأمام هذا الامتداد والانسياب والاتساع، فإن مجال البحث العلمي في الفقه الإسلامي أرحب وأوسع، وأغزر وأجمع، ونريد هنا أن نضبط هذه الرحابة والسعة بتحديد ما نعتقد انه يكون الأصول الكبرى والشعب الأساسية لمجال البحث العلمي في الفقه الإسلامي.

وقبل ذلك، نريد التنبيه على ما يلزم الباحث في مجال الفقه الإسلامي أن يستصحبه ويلازمه من أهداف ومنطلقات، وما ينبغي أن يمتلكه من مؤهلات وأدوات.

أولا : الأهداف والمنطلقات :

تقدم أن الفقه هو ثمرة العلوم الشرعية، والغاية التي يصل اليها الدارسون لها ومن ثم فإن البحث العلمي فيه، له خطورته وأهميته، لا يقدرها حق قدرها إلا الراشدون. وسبيل هذا الرشاد هو الوعي بجملة من القيم والمفاهيم، والمعتقدات والخلقيات، واستحضارها واستشعارها عند مباشرة البحث العلمي والجولة فيه. ونجملها في ثلاثة أصول هي :

الأصل الأول

البحث العلمي في الفقه الإسلامي واجب شرعي

أعني بذلك أنه واجب كفائي على الأمة، لا تبرأ ذمتها إلا إذا قامت به طائفة منها قياما تحصل به الكفاية ويتحقق به المقصود الشرعي، لأن ما لا يتم الواجب الشرعي إلا به فهو واجب، ومعلوم أن إقامة الدين وحفظه في الأمة واجب، واستمرار هذه الإقامة

والحفظ يستلزم استمرار من يتحقق بهم الحفظ وهم العلماء والفقهاء القائمون على النظر في أحكام الشريعة وتكاليفها، والبحث في أسرارها ومقاصدها، كما يستلزم دوام هذا النظر والبحث، وتعميقه وتجديده، لئلا يعجزه استيعاب ما يجد في الحياة. ومن ثم فإن الباحث في الفقه الاسلامي قائم بعمل علمي يوجبه الشرع، وهذا يستلزم بالضرورة أن يستجمع الباحث ما يفتقر إليه إنجاز الواجب الشرعي من شروط وقيود وضوابط، وعلى رأسها : الإخلاص لله عز وجل وابتغاء مرضاته في عمله العلمي، وأن لا يكون مقصوده منه الذكر والشهرة، أو مجرد إثبات رأيه وفرض هواه وإبطال آراء الآخرين، أو من باب البحث للبحث، أو غير ذلك مما يكون متمحضا لحظوظ النفس وشهواتها.

الأصل الثاني

البحث العلمي في الفقه الإسلامي مسؤولية وأمانة

وهذا الأصل متفرع عن الأول ولازم له، فإذا انطلق الباحث في بحثه الفقهي من اعتباره واجبا شرعيا مستقرا في ذمته، صاحبه فيه - تبعاً لذلك - استشعاره ثقل الأمانة وخطورة المسؤولية، ووعيه بما يقتضيه ذلك من نزاهة وأمانة فيما يورده من منقول ومعقول، وجودة وإتقان فيما يبسطه من فروع وأصول.

ويجمع ذلك كله : القوةُ والأمانة.

الأصل الثالث

البحث العلمي في الفقه الإسلامي وظيفة ورسالة

وهذا يقتضي أن يكون ما يكتبه الباحث وينجزه في حقل الفقه الإسلامي : قاصداً نافعاً للأمة، مرتبطا بحياتها العملية، ملبيا حاجاتها، رافعا ضواغطها، مجيبا عن تساؤلاتها، معينا على حل مشاكلها. غير مكرور تكراراً تضيع فيه الجهود ويفنى فيه الوقت والمال ..

ثانيا : المؤهلات والأدوات

كان الفقه الإسلامي في القرن الأول وصدر من الثاني أوسع نطاقا وأرحب دائرة مما هو عليه الآن، حيث كان يعني : تحصيل كل المعارف والعلوم الشرعية، وكان لفظ «الفقهاء» يرادف لفظ «العلماء». لكن دائرته ضاقت بعد استقلال العلوم بعضها عن بعض، فأصبح موضوعه البحث في الأحكام الشرعية قواعد وفروعاً، وكليات وجزئيات، في العبادات والعادات والمعاملات ولواحق ذلك. غير أنه مع هذا الضيق والانحصار، لم يستغن البحث الفقهي عن تلك المعارف والعلوم الشرعية ولو في حدودها الدنيا، لأن الفقه كما قلنا سابقا هو ثمرة العلوم الشرعية، ومن ثم فإن الباحث في الفقه الإسلامي لا يستوي بحثه ويعمق ويرسخ، ويأخذ طريقه نحو السداد والرشاد، إلا إذا أخذ حظه الضروري من هذه العلوم والمعارف الشرعية، لأنها هي التي تمده بالأسس والأصول التي يستقر عليها البحث العلمي المتين الرفيع.

وأقل ما يلزم الباحث في ذلك ما يأتي :

أ – أخذه حظا كافيا من القرآن والسنة وعلومهما ؛ ليمتلك بذلك أصول العلم الشرعي، وأسس الثقافية الشرعية، وليكون البحث مبنيا على هذه الأصول دائرا في فلكها، غير زائغ عنها إلى ما يمليه الهوى والتشهي والرأي المهزوز.

ب – أخذه حظا كافيا من قواعد اللغة وبلاغتها، ليكون البحث في مستوى الإفهام وحصول البيان.

ج – أخذه حظا كافيا من علم أصول الفقه، لأنه لا انفكاك له في بحثه عن الاحتكاك والتعامل مع النصوص والنقول والأقوال والفهوم والآراء والاجتهادات ... ولا يسلم في ذلك من العبث في الفهم، والزيغ في التأويل والتخريج والتوجيه، إلا إذا كان يمتلك ضوابط الفهم، وقواعد التأويل، وأصول النقد والتقويم، وكل ذلك يمده به علم أصول الفقه.

د - أخذه حظا كافيا من فقه مقاصد الشريعة وأسرارها ؛ لأنه يعمق نظره، ويقوم فكره، فينطلق في بحثه بمنهج سديد، ومنزع رشيد، يسيطر عليه فيه القصد في الأمور ووزنها وتقديرها حق قدرها.

هـ - أخذه حظا كافيا من قواعد التنظير وأصول الاستدلال والحجاج، ليستقر مضمون البحث وأفكاره ونتائجه في فكر القارئ وينفذ الى عقله وقلبه، وقد يفيده في تحصيل ذلك حسن النظر في علم أصول الدين إذا رجع إلى منابعه الصافية التي لم تشبها شوائب التكلف والتمحل والتعقيد، التي علقت به وأقحمت فيه زمان فتنة الفرق الكلامية.

و - أخذه حظا كافيا من فقه الواقع، ليتمكن من ربط مسار البحث به، وتنزيله عليه.

ثالثا : الآفاق والمجالات

إن مادة البحث العلمي في الفقه الاسلامي لا تخرج عن عنصري المنقول والمعقول، (الرواية والدراية) فالباحث إما ناقل للنصوص، ومورد للنقول، أو عارض لاجتهاده وفهمه واستنباطه. والبحث العلمي في الدراسات الإسلامية عامة إنما يجدي وينفع، ويؤتي ثماره، ويؤدي وظيفته ورسالته في حياة الأمة، ويؤثر في مسارها الفكري والثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي إذا تكامل فيه هذان العنصران، وأخذا حظهما من التوازن دون إفراط أو تفريط.

وفي حيز هذين العنصرين، وفي دائرتهما وفلكهما تدور موضوعات البحث العلمي المعاصر في الفقه الإسلامي وفروعه، وفيه تستقر مادته وقوامه، وهو يتسع لمجالات رحبة، وآفاق ممتدة، تلتقي فيها قضايا للأمة ذات أهمية وخطورة بالغة، وتشتبك حاجات وتساؤلات ترتبط بصميم واقعها ومجرى حياتها، ويمكن أن نجمل هذه الآفاق والمجالات على سعتها وامتدادها في أربع شعب هي :

الشعبة الأولى : التحقيق ولواحقه وتوابعه :

إن فكر الأمة الإسلامية إنما يعمق ويقوى، بالاطلاع والنظر -أكثر ما يمكن- في تراثها ومنتوج علمائها، لفهم الماضي، وربط الحاضر به، وبنائه عليه، لتمتد الحلقات، ويسمق البناء الحضاري. وفي خزائن العالم ومكتباته الإسلامية حصيلة علمية حضارية هائلة، يفتقر البحث العلمي إلى إخراجها، ليكتمل بها النظر العلمي، وتصحح بها المفاهيم، ويقوى بها الفهم والاستنباط والاجتهاد والتصور للقضايا والأحكام والمسائل التي يحيط بها الغموض.

وبعبارة أخرى : إن البناء الحضاري المرصوص لهذه الأمة، رهين بفهم ذاتها وفق هويتها، وهذا الفهم والفقه : مأتاه النظر في عطائها ونتاجها العلمي والثقافي بكل حلقاته وخيوطه إذ لا يمكن للبناء أن يستقر على غير أساس، ولا يمكن للممتد أن يستمد امتداده من الفراغ. ومن ثم فإن البحث العلمي المعاصر إنما يأخذ قوامه وغذاءه وعناصر قوته وحياته من تراث الأمة وآثارها العلمية. والسبيل إلى قراءة هذا التراث وفهمه واستيعابه، والخطوة الأولى في ذلك هي التحقيق العلمي الرفيع.

وتوجيه البحث الفقهي نحو التحقيق العلمي، تدخل فيه الأعمال العلمية الآتية :

1 – **إخــراج النص** إخراجا علميا أمينا مضبوطا كما أراده صاحبه أو قريبا منه.

2 – **التعليق والشرح العلمي** الذي يتضح به النص المحقق، وتنفتح مغاليقه، وذلك بتخريج نصوصه، وتوثيق نقوله، والتعريف بأعلامه ومصطلحاته، وتحرير مسائله العلمية واستكمال ما نقص منها وبيان ما غمض، وغير ذلك مما يخدم النص، ويضع يد القارئ والباحث على مفاتيحه.

3 – **التكشيف العلمي** : وهو عمل علمي دقيق، يستلزم جهدا قويا، ونفسا طويلا، للكشف عن طبيعة مادة النص المُخْرَج

واستخراج مضامينها العامة، ومحتوياتها الإجمالية، ويدخل في ذلك: جرد موضوعاته ومسائله العلمية وما تضمنته من قواعد وكليات، وفروع وجزئيات، فهذا من شأنه أن يقدم للقارئ والباحث مفاتيح أخرى أعمق وأدق، ويفتح أبواباً ومنافذ أوسع، ينفذ منها الباحث لنيل طلبته من النص المكشف.

4 - **الفهرسة العلمية** : وهي عمل مكمل لسابقه، ومعدود من لواحقه، ينصب فيها عمل الباحث على فهرسة النص المحقق فهرسة مفصلة تيسر الاستفادة من النص وتقربها، وأهم ما يدخل في ذلك: فهرسة النصوص، والنقول، والشواهد، والأعلام، والكتب، والمواضيع.

وكل من الفهرسة والتكشيف، يفتقر اليه البحث العلمي كثيرا، ولا يخص ذلك الآثار والنصوص المحققة فقط، بل تعم الحاجة اليه كل مصادر الفقه الإسلامي وأمهاته ودواوينه الكبرى، التي يعسر الاستفادة منها دون توفير هذه الكشافات والفهارس العلمية، ونظرا لأهميتها وافتقار البحث العلمي اليها نقترح في سبيل تيسيرها وتوفيرها وتعميمها أمرين :

الأول : توجيه البحث العلمي في الإجازة الى الانكباب على إنجاز هذه المعاجم والكشافات. كما يمكن أن يوجه الى ذلك أيضا جزء من البحوث المقدمة في شهادة استكمال الدروس، بشكل أعمق وأدق.

الثـاني : العمل على الاستفادة من الحاسوب واستخدامه في هذا المجال.

5 - **التـقـديم** : ويشمل التعريف بالنص وصاحبه، تعريفا يحصل به العلم، وتنتفي به الجهالة، ويدخل في ذلك توثيق نسبة النص الى صاحبه.

الشعبة الثانية : الجمع والتوثيق

وهو عمل لا يقل أهمية عن التحقيق، بل قد يكون أشق وأعم، أعني به أن يجمع الباحث في موضوع ما، أو قضية، أو فكرة، أو صورة ما تناثر فيها من النصوص والنقول والأقوال، ويوثقها، ليكون بها مادة علمية صالحة للدراسة والتحليل والاستنتاج.

وأهم ما يدخل في جمع التراث الفقهي وتوثيقه ما يأتي :

1 - جمع وتوثيق النقول العلمية، لفقيه واحد إذا كان هو المقصود بالبحث. أو لمجموعة من الفقهاء إذا كان المقصود من البحث هو تكوين تصور كامل عن فكرة أو قضية أو حكم أو غير ذلك ...

2 - جمع وتوثيق المراسلات العلمية التي دارت بين الفقهاء وتضمنت أحكاما واجتهادات فقهية في قضايا مختلفة.

3 - جمع وتوثيق الفتاوى والنوازل والأقضية والمسائل والأجوبة.

4 - جمع وتوثيق المناظرات العلمية التي جرت بين الفقهاء وتضمنت مسائل الخلاف وبسط أدلتها.

الشعبة الثالثة : الدراسة

والعمل في هذه الشعبة ينبني على الشعبتين السابقتين، فهما مادته وأساسه. وأهم ما يمكن أن يوجه له البحث الفقهي في مجال الدراسة ما يأتي :

1 - **دراسة كتاب** : إذا كان من المصادر الأصيلة التي لها قيمة علمية، فيدرسه الباحث دراسة علمية تحليلية تقويمية ينصب فيها الاهتمام على إبراز مضمونه، ومصادره وأصوله، ومنهج العرض والتحليل فيه، ومصطلحاته، تم تنتهي بتقويمه.

2 - **دراسة فقيه** : إذا كانت له مشاركة في الفقه وتأثير فيه على قدر ما، فيدرسه الباحث دراسة تعتمد الوصف العلمي التحليلي لفكره الفقهي في إطاره النظري والتطبيقي.

وأولى من يجب أن يصرف له الاهتمام في هذا المجال هو : دراسة فقه الصحابة، لأنه الحلقة الأولى في تاريخ الفقه الاسلامي، والأصل الأول الذي انبثق منه فقه المذاهب الإسلامية على امتداد زمانها ومكانها، وعلى اختلاف مدارسها واتجاهاتها. ولأن فقه

الصحابة هو الفقه الأقوى والأرشد والأنضج والأشد اكتمالا واستواء بحكم تلقيهم المباشر عن النبي ﷺ، وبحكم تمكنهم من أدوات الفقه وآلياته.

ثم يلي ذلك فقه التابعين وأتباعهم، فهو الحلقة الثانية في تاريخ الفقه الإسلامي، والحافظ لفقه الصحابة، والناقل لاجتهاداتهم وأقضيتهم وفتاواهم.

ثم يلي ذلك دراسة فقه الأئمة والمجتهدين في مختلف الأعصار والأمصار ممن مازال فكرهم الفقهي مغمورا أو مجهولا غير موصوف وصفا علميا يحصل العلم به ويظهر أثره ومكانه في بناء الفقه الإسلامي.

إن دراسة الفقه في مراحله وحلقاته هذه المتتابعة المترابطة المتماسكة، تقفنا بقوة على أفق العقلية الفقهية الإسلامية، وعمقها وحجمها. وتضع أيدينا بقوة على عناصر ومقومات المنهج الإسلامي الشمولي السديد للبحث الفقهي والعمل الفقهي.

3 – **دراسة مذهب فقهي**، أو مدرسة فقهية، أو اتجاه فقهي : فتعدد الاجتهادات الفقهية، وتنامي الاختلافات الفروعية، انبنى عليه وجود مذاهب ومدارس واتجاهات فقهية تعددت وتشعبت وتفرعت بامتداد زمانها ومكانها وأصحابها، وبعضها مازال مغمورا يكتنفه الغموض كله أو جله، فدراستها العلمية تقفنا أيضا على جانب عظيم، وموطن جسيم، من صرح الفقه الإسلامي الشامخ، الذي مازال البحث العلمي يجهل الكثير من لبناته وثغوره.

ومن أهم ما يجب أن يصرف له البحث هنا : دراسة فقه المذاهب المندثرة، وفقه المعتزلة، وفقه الشيعة وفقه الخوارج، للاطلاع عليه وأخذ الصالح منه، ومعرفة منهج التفكير عندهم وأصول الاجتهاد الفقهي، وقواعد الاستنباط، وطرائق الاستدلال.

4 – **دراسة موضوع** : ومما يمكن توجيه الاهتمام به هنا :

أ – دراسة قواعد الفقه الإسلامي : سواء المذهبية

منها، أو العامة. والباحث في هذا المجال له أن يسلك عدة مسالك منها :

المسلك الأول : أن يعمد إلى قاعدة فقهية كلية تشمل جملة من فروع الشريعة في العبادات والمعاملات، فيقوم بدراستها وتحليلها تحليلا علميا يبرز فيه مضمونها وحجيتها. وأصل هذه الحجية، وتفريعاتها، وتطبيقاتها الفقهية، مع التركيز فيها على ما يمس الواقع المعيش، ثم يبسط اختلاف الفقهاء فيها، ويعرض استثناءاتها وما شذ عنها من الفروع والتطبيقات، وبيان أسباب ذلك.

المسلك الثاني : أن يعمد إلى جملة من القواعد الفقهية، يجمعها موضوع واحد، أو أصل واحد، فيصنفها ويحللها وفق منهج معين. وذلك كدراسة قواعد الضمان، وقواعد العقود، والقواعد الفقهية التي تنظم حقوق الإنسان ....، وكدراسة القواعد الفقهية التي أصلها القياس، أو القواعد التي أصلها الاستصحاب ...

المسلك الثالث : استخراج القواعد الفقهية من كتاب أو كتب ثم تصنيفها حسب موضوعاتها أو أصولها الشرعية، ثم دراستها.

ب – دراسة النظريات العامة في الفقه الإسلامي.

ج – دراسة المصطلحات الفقهية، مع مراعاة زمانها ومكانها وأصحابها. لتكون النتائج أعمق وأفيد.

د – دراسة جزئية أو قضية في الفقه الإسلامي : وأهم ما يجب ان تصرف له العناية هنا هو دراسة القضايا المعاصرة في مجال المعاملات المالية والسياسة الشرعية، والعلاقات الاجتماعية، والعلاقات الدولية.

الشعبة الرابعة : التقرير العلمي

والبحث في هذا المجال يتجه أساسا إلى تراث الفقه الاسلامي ووصفه وصفا علميا أفقيا، يقوم فيه الباحث برصد أصوله ومصادره، ورجاله، وقضاياه، وظواهره، وغير ذلك مما يقفنا على

تاريخ الفقه الإسلامي وجغرافيته. كأن يقدم الباحث - مثلا - تقريرا علميا عن الفقه والفقهاء في حقبة معينة، أو في مكان معين، فيصف لنا أصول هذا الفقه ومصادره ورجاله وقضاياه ومؤثراته السياسية والاقتصادية وغيرها، وخصائصه، وعمقه وسطحه، وغير ذلك مما يقدم لنا وصف علميا وافيا.

هذه -إذا- جملة من الشعب والمسالك التي نرى أن ينفذ منها الباحثون في الفقه الاسلامي، ليصلوا آفاقه بجذوره ومنطلقاته، وليشدوا امتداداته إلى أصوله، وليربطوا حاضره ومستقبله بماضيه العريق.

ونعتقد أن البحث الفقهي النافع الراشد القاصد، الذي يؤدي وظيفته ورسالته في الأمة، هو الذي تتكامل فيه هذه الشعب والمسالك فلا يطغى بعضها على بعض ولا يستبد بعضها ببعض.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الضوابط الشرعية لتقنيات الطب في الترقيع الجلدي*

للدكتور
محمد فاروق النبهان

من أبرز المقاصد الشرعية التي يراد حفظها ما يتعلق بحياة الإنسان وجسده وعقله، وجاءت الشريعة الإسلامية بإقرار الأحكام التي تؤكد احترام الإسلام لصحة الإنسان، البدنية والعقلية، وشرعت الأحكام التي تكفل درء الأخطار التي تتعرض لها الأبدان والعقول. وفرضت الشريعة عقوبات رادعة على كل من يعتدي على حياة الإنسان، أو يتلف عضوا من أعضائه، ولم تكتف الشريعة بذلك، وإنما أقرت أحكاما لدفع المشقة ورفع الحرج عن الناس، لكي تستقيم حياة الإنسان.

وأباحت الشريعة بعض المحظورات عند الضرورة كأكل الميتة وشرب الخمر وكشف العورة عند العلاج وإتلاف مال الغير إذا دعت إلى ذلك ضرورة ملحة، حماية لحق الإنسان في الحياة، ويعتبر حفظ النفس من أهم المقاصد الشرعية، لأن تلك النفس هي موطن التكليف الشرعي.

ولا خلاف بين الفقهاء في مشروعية البحث عن أداة العلاج لتخفيف الآلام وإزالة أسبابها، بكل الوسائل العلمية والنفسية، ومن أبرز ضوابط هذا العلاج ما يلي :

أولا : مشروعية الوسائل من ناحيتين :

1 – من حيث عدم الاعتداء على حياة الآخرين.

(*) هذا البحث مقدم إلى الندوة الفقهية الطبية الثامنة التي عقدتها بالكويت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بتاريخ 22 - 24 ماي 1995م.

2 - من حيث عدم انتهاك القواعد الشرعية في الحكم على الأشياء المستخدمة في العلاج.

ثانيا : مشروعية الغايات والمقاصد

وتتمثل فيما يلي :

1 - أن تكون المقاصد متفقة مع المقاصد الشرعية في حفظ النفوس والعقول.

2 - عدم العبث بالأبدان بطريقة تنافي التكوين الطبيعي والفطري للإنسان. .

3 - ألا يؤدي العلاج إلى انتقال الخصوصيات الوراثية وتداخلها وبخاصة فيما يتعلق بتقنيات الإنجاب وزرع الأعضاء . .

وفي ضوء هذه الضوابط المبدئية يكون العلاج بجميع أشكاله وطرائقه العلمية من المطالب الشرعية التي تحظى برعاية الإسلام وتشجيعه، تأكيدا لاحترام إنسانية الإنسان، وتمكينا لذلك الإنسان من أداء مهمته في إعمار الارض واستمرار الوجود الإنساني . .

واستطاعت البحوث الطبية الحديثة أن تكتشف الجديد من الوسائل العلمية التي كانت متعذرة في السابق، في مجال الإنجاب وزرع الأعضاء وترقيع الجلود التالفة، وقد أسهمت الندوات الطبية السابقة في معالجة بعض هذه القضايا المستحدثة، وأغنت الفقه الإسلامي بآراء واجتهادات جديدة، تجسد قدرة فقهنا الإسلامي على النماء ومواكبة المعطيات الجديدة . .

ويعتبر «**الترقيع الجلدي**» من الوسائل العلمية الحديثة التي تحاول تخفيف الآثار الناتجة عن الحروق من الدرجة الثالثة التي يحترق فيها الجلد بطبقاته السطحية والعميقة، والحروق من الدرجة الثانية التي تخترق الحروق فيها الطبقة السطحية إلى الطبقة السميكة التي لا يرجى شفاؤها بواسطة الأدوية والمراهم ووسائل العلاج السطحية، ويحتاج الأمر إلى ترقيع الجلد المحروق بجلد سليم ينقل على مراحل، من الشخص نفسه، أو من جلد شخص

آخر، وتمد شبكة من الأدوية والشعيرات الدموية الدقيقة لكي تقوم بمهمة تغذية الرقعة الجلدية بأسباب الحياة والنمو، وغالبا ما تؤدي بعض الحروق العميقة والحوادث الجارحة إلى إتلاف أجزاء من الجلد بطريقة نهائية، ويضطر الطبيب لاستئصال تلك الاجزاء، واستبدالها بجلد سليم ..

وطريقة **«الترقيع الجلدي»** تحتاج إلى رقعة جلدية سليمة من المريض نفسه أو من متبرع آخر قريب أو صديق أو غريب، وأحيانا يتم نقل رقعة جلدية من أشخاص ماتوا فعليا أو ماتوا طبيا في حوادث، بحيث يحكم الأطباء بموت المخ ...

وفي معظم الاحيان تبرز صعوبة الحصول على الرقعة الجلدية المطلوبة، وبخاصة إذا كانت الرقعة كبيرة، ولا يمكن التبرع بها إلا بإلحاق ضرر واضح وجسيم بالشخص المتبرع . . .

وتقوم فكرة **«بنك الجلود»** على أساس الاحتفاظ بأجزاء من جلود الموتى، سواء ماتوا فعليا أو ماتوا في نظر الطب، في ثلاجات خاصة بعد وضعها في مواد حافظة، ويمكن استعمال تلك الجلود عند الحاجة إليها . .

آراء العلماء في طهارة الجلود :

اتفق العلماء على أن المسلم لا ينجس، سواء كان حيا أو ميتا[1]، واستدلوا على ذلك بما رواه حذيفة بن اليمان ان النبي ﷺ قال : المسلم لا ينجس، وفي رواية ابي هريرة : المؤمن لا ينجس[2]، وقال ابن عباس : المسلم لا ينجس حيا ولا ميتا» ..

وذهب جماعة من الشافعية إلى أن الشعر نجس، وقال الشوكاني في كتابه «نيل الأوطار» في الرد على الشافعية بأن

(1) انظر نيل الأوطار للشوكاني ج : 1 – ص 68. الطبعة المنيرية.

(2) روى الجماعة الا البخاري والترمذي عن حذيفة بن اليمان ان رسول ﷺ لقيه وهو جنب فحاد عنه، فاغتسل ثم جاء فقال : كنت جنبا فقال «إن المسلم لا ينجس». وروى الجماعة كلهم نحوه من حديث أبي هريرة. انظر : نيل الأوطار ج : 1 ص : 25.

أحاديث الباب ترد عليهم[3]. وقال بعض المحدثين «لا يلتفت إلى ما وقع في كثير من كتب الشافعية بما يخالف القول بالطهارة فقد استقر القول من أئمتهم على الطهارة[4].

وذهب الفقهاء إلى عدم جواز الانتفاع بجلود ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات كالسباع [5] للنهي الوارد عن النبي ﷺ في ذلك، واختلفوا في حكمة ذلك[6]، قال البيهقي : بسبب عدم تأثير الدباغة فيها، وقال غيره : لأن الانتفاع بجلود السباع من مظاهر الترف والخيلاء، وذهب الشوكاني إلى أن النهي قاصر على استعمالها وافتراشها، ولا يعني ذلك عدم طهارتها، فالدبغ يطهرها، فالنهي عن استعمال الذهب لا يعني أنه ليس طاهرا [7].

واختلف العلماء في حكم طهارة جلود الميتة بالدباغ [8] بسبب ما ورد من أحاديث في هذا الموضوع. فقد روى ابن عباس ان النبي ﷺ تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمرّ بها رسول ﷺ فقال: هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به. فقالوا : إنها ميتة، فقال : إنماحرم أكلها[9]. وهناك حديث آخر بالنهي عن الانتفاع من الميتة: «إني كنت رخصت لكم في جلود الميتة، فلا تنتفعوا من الميتة بجلد ولا عصب[10]».

(3) انظر نيل الأوطار. ج : 1 – ص : 70.

(4) انظر نيل الأوطار. ج : 1 – ص 70.

(5) روي عن معاوية بن أبي سفيان أنه قال لنفر من أصحاب النبي ﷺ «أتعلمون أن رسول الله ﷺ نهى عن جلود النمور أن يركب عليها قالوا : اللهم نعم» رواه أحمد وأبو داود، وهناك رواية عن أبي المليح بن أسامة عن أبيه «أن النبي ﷺ نهى عن جلود السباع».

(6) انظر المغني لابن قدامة ج : 1 – ص : 56.

(7) انظر نيل الأوطار ج : 1 – ص 72.

(8) انظر : المسائل الفقهية للقاضي أبي يعلى البغدادي المعروف بابن الفراء (ت 527 هـ) بتحقيق الدكتور عبد الكريم اللاحم، نشر مكتبة المعارف.

(9) رواه الجماعة إلا ابن ماجة.

(10) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط.

ونقل الشوكاني ما نكره النووي في شرح مسلم من مذاهب العلماء في هذه المسألة[11] :

المذهب الأول : يطهر بالدباغ جميع جلود الميتة إلا الكلب والخنزير والمتولد من أحدهما، ويطهر ظاهر الجلد وباطنه، ويجوز استعماله في الأشياء اليابسة والمائعة، ولا فرق بين مأكول اللحم وغيره، وهذا الرأي منقول عن الشافعي وعلي بن أبي طالب وابن مسعود [12].

المذهب الثاني : لا يطهر شيء من الجلود بالدباغ، لحديث عبد الله بن عكيم «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولاعصب[13]». ونقل هذا الرأي عن عمر بن الخطاب وابنه عبد الله، وهو أشهر الروايتين عن أحمد وإحدى الروايتين عن مالك واعتبر هؤلاء النهي الوارد في الحديث ناسخا لما قبله، وأجيب عن ذلك بأن أحاديث الإباحة أرجح وأقوى ...

المذهب الثالث : يطهر بالدباغ جلد مأكول اللحم ولا يطهر غيره، وهذا مذهب الأوزاعي وابن المبارك وأبي ثور، واعتبروا الدباغ كالذكاة ولا يحل بها غير المأكول.

المذهب الرابع : يطهر بالدباغ جلد جميع الميتات ما عدا الخنزير، ونقل هذا الرأي عن أبي حنيفة، واستثنى الخنزير لأنه رجس.

المذهب الخامس : يطهر الجميع بالدباغ، ويطهر الظاهر دون الباطن، ولا يتنفع به في المائعات، ونقل هذا الرأي عن الإمام مالك.

المذهب السادس : يطهر الجميع والكلب والخنزير ظاهرا وباطنا، وهذا الرأي منقول عن داود الظاهري وحكي عن أبي يوسف .. لأن أحاديث الدبغ لم تفرق بين أنواع الحيوان ...

---

(11) انظر نيل الأوطار ج : 1 ص : 74.

(12) انظر نيل الأوطار ج : 1 ص : 75.

(13) عن عبد الله بن عكيم قال : «كتب إلينا رسول الله ﷺ قبل وفاته بشهر ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» رواه الخمسة، وقال الترمذي : حديث حسن، وقال البيهقي والخطابي : «هذا الخبر مرسل ولم يثبت البعض للرواة صحبة» أنظر نيل الأوطار ج : 1 ص : 78.

المذهب السابع : ينتفع بجلود الميتة وإن لم تدبغ، وتستعمل في المائعات واليابسات، قال النووي : **هذا وجه شاذ لا يلتفت إليه..** (14).

وقال ابن قدامة :

إذا قلنا بطهارة الجلود بالدباغ لم يطهر منها جلد ما لم يكن طاهرا في الحياة ...

وقال بعض أصحابنا : لا يطهر إلا ما كان مأكول اللحم .. وظاهر كلام أحمد أن كل طاهر في الحياة يطهر بالدبغ لعموم لفظه في ذلك» (15).

واعتبر ابن قدامة أن الدبغ هو إزالة نجاسة، وهي تشبه غسل الأرض، فلو وقع جلد في مدبغة بغير فعل ولا قصد فاندبغ فإنه يطهر، كما لو نزل ماء السماء على أرض نجسة فانها تطهر (16).

حكم الاستعانة بجلد الحيوان للترقيع الجلدي :

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة (17)، واستدل من قال بهذا الرأي بما رواه أبو واقد الليثي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : «ما يقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة». واختلفوا في حكم العظام والشعر، فذهب الشافعي إلى أن العظم والشعر ميتة، وذهب أبو حنيفة إلى أنهما ليسا بميتة، وفرق مالك بين الشعر والعظم فقال : العظم ميتة والشعر ليس بميتة (18).

وعلل «**ابن رشد**» في كتابه «**بداية المجتهد**» سبب الاختلاف بين العلماء في هذا الأمر باختلافهم فيما ينطبق عليه إسم الحياة من أفعال الاعضاء (19)، فمن رأى الحياة في النمو والتغذي قال بأن الشعر والعظم من الميتة، ومن رأى الحياة في الحس لم يعتبر الشعر

(14) انظر نيل الأوطار ج : 1 ص : 78.
(15) انظر المغني لابن قدامة ج : 1 ص : 57.
(16) انظر المغني لابن قدامة ج : 1 ص : 58.
(17) انظر بداية المجتهد ج : 1 ص : 57.
(18) انظر نفس المصدر ص : 56.
(19) انظر بداية المجتهد ج : 1 ص : 56.

والعظم من الميتة، لانتفاء الحس فيهما، ومن فرق بينهما أوجب للعظام الحس ولم يوجب ذلك للشعر. ونفى ابن رشد أن يكون التغذي والنمو من أسباب الحياة، فإذا توقف ذلك التغذي مات العضو المفصول، وقال : «لوصح إطلاق إسم الميتة على من فقد التغذي والنمو لقيل في النبات المقلوع إنه ميتة»[20].

وبناء على هذا الرأي فإن الجلد المفصول من الحيوان الحي يعتبر من الميتة، ويأخذ حكم الميتة، من حيث حرمة الأكل، وحرمة التداوي[21].

واختلف الفقهاء في حكم الانتفاع بجلود الميتة على أقوال[22] ويعود سبب اختلافهم إلى تعارض الآثار في ذلك.

وذهبوا مذاهب في تأويل هذه الآثار، فبعضهم ذهب مذهب النسخ والبعض الآخر ذهب مذهب الجمع أو الترجيح، وفرقوا بين الانتفاع والطهارة، وأن الانتفاع مشروط بالطهارة، ووسيلة الطهارة الدباغ[23].

حكم الرقعة الجلدية بعد الإبانة :

لم يتحدث الفقهاء عن موضوع الترقيع الجلدي، أو إنشاء بنوك للجلود، وإنما تحدثوا في معرض بيانهم لأحكام القصاص عن أمرين :

الأمر الأول : إعادة الأعضاء المقطوعة إلى محلها، وهو ما يسمى بزرع الأعضاء في مكانها، هل يوجب القود على الجاني[24]، ومثاله أن رجلا قطع أذن آخر، فأعاد المجني عليه الأذن إلى مكانها، فثبتت واستقرت واستمسكت وعادت إلى طبيعتها، فهل يجب القصاص على الجاني .؟

---

(20) انظر نفس المصدر، ص : 57.

(21) انظر : أحكام القرآن : ج : 1 ص : 59.

(22) انظر بداية المجتهد ج : 1 ص : 57.

(23) انظر نفس المصدر ص : 57.

(24) انظر تفصيل ذلك في البحث القيم الذي قدمه الأستاذ محمد تقي العثماني بعنوان : «زراعة عضو استئصل في حد» إلى المجمع الفقهي الإسلامي، والمنشور بمجلة المجمع العدد 6 ج : 3 ص : 2181.

الأمر الثاني : بيان حكم العضو المبان هل يصبح نجسا بالإبانة ؟ وبالتالي فلا تجوز إعادته، لنجاسته، فإذا أعاده فإنه يؤمر بقلعه، لكي تصح به صلاته ..

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن إعادة العضو المبان إلى مكانه لا يسقط القصاص، لأن ذلك العضو لا يمكن أن يعود إلى وضعه السابق، سواء كان ذلك العضو أذنا أو سنا أو أنفا - وهناك رواية تقول بإسقاط القصاص إذا عادت الأذن إلى وضعها الطبيعي قبل الحكم بالقصاص، وهناك من يفرق بين الأذن والسن فيوجب القصاص في السن ولا يوجبها في الأذن، لأن زرع الأذن في مكانها يعيدها إلى وضعها بخلاف السن فلا تعود إلى وضعها الطبيعي بعد القلع، وتظل ضعيفة واهنة قابلة للسقوط، وفرق بعض الفقهاء بين العمد والخطأ، فأوجبوا القصاص في العمد وإن زرعت الأذن من جديد، لأن القصاص عقوبة على الفعل وقد وقع الفعل، بخلاف الدية فإنها تجب في حالة الخطأ للتعويض عن الضرر وقد زال الضرر بإعادة العضو المقطوع إلى مكانه، فلا تجب الديه.. [25].

أما الأمر الثاني المتعلق بحكم العضو المبان من حيث الطهارة والنجاسة فيدخل في صميم بحثنا، لأن الترقيع الجلدي وإنشاء بنوك للجلود يتطلب بيان حكم الجلد المبان عن أصله، فهل يعتبر طاهرا أم نجسا ..؟

ويعود سبب الخلاف إلى ما راه أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ : «ما قطع من حي فهو ميت» وما رواه أبو واقد الليثي رضي الله عنه قال : قدم النبي ﷺ المدينة وهو يجبون أسنمة الإبل، ويقطعون أليات الغنم فقال : «ما يقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة».

واعتبر الشافعي في كتابه «الأم» هذا الحكم عاما، ويشمل كل الأحياء، وبناء عليه لم يجز ترقيع العظام المكسورة ولا إعادة السن

---

(25) انظر نفس المصدر ص : 2189.

المكسورة بعد الإبانة، ولم يجز ترقيع العظام بما انفصل عن الأحياء، لأنه في حكم الميتة، وهو نجس، ولا تصح الصلاة به ..

ويبدو أن معظم فقهاء المذهب الشافعي لم يأخذوا بهذا الرأي، وكتب المذهب تشير إلى أن ما انفصل من الحيوان فهو في حكم الميتة، وما انفصل من الآدمي فهو طاهر، فاليد المقطوعة ولو في سرقة تعتبر طاهرة، وكذلك كل ما انفصل عن الآدمي من الأعضاء، وتنحصر النجاسة في الأعضاء المبانة التي لا تقبل إعادة الحياة إليها لموت خلاياها، وفي هذه الحالة تعتبر نجسة ولا تصح الصلاة بها ..

وذهب جمهور الفقهاء إلى طهارة ما انفصل عن الآدمي، ويجوز إعادة ما انفصل إلى مكانه، لقابلية ذلك الجزء المبان لإعادة الحياة إليه.

وينحصر الخلاف فيما يبدو فيما انفصل من الأعضاء عن أصله وأصبح في حكم الجزء الميت الذي لا يقبل الحياة، ويبرز المعنى واضحا في مجال ما انفصل من أعضاء الحيوان عن أصله الحي، فإنه يموت بسبب انفصاله عن أصله، وتنعدم فيه شروط الحياة من حيث قدرته على النماء والاستمرار ..

والرقعة الجلدية المنفصلة التي يقع انتزاعها من جلد آدمي طاهرة في جميع الأحوال، لأنها مازالت خلاياها حية، فإن ماتت خلاياها انعدمت الفائدة منها، ولا يمكن القول بنجاستها بأي شكل من الأشكال.

وأقر فقهاء المالكية جواز التداوي بالميتة إذا تغيرت بالإحراق، لأن الإحراق تغيير لطبيعتها وتطهير لها، **وقال أبو بكر ابن العربي** في كتابه **الأحكام**: «إذا احتاج إلى التداوي بالميتة فلا يخلو أن يحتاج إلى استعمالها قائمة بعينها أو يستعملها محرقة، فإن تغيرت بالإحراق فقد قال ابن حبيب : يجوز التداوي بها والصلاة، بناء على أن الحرق تطهير لتغيير الصفات»[26].

(26) انظر أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي، القسم الأول ص : 59. طبعة عيسى الحلبي وتحقيق علي محمد البجاوي.

ولا يقع التداوي بالميتة بعينها، وقال سحنون : لا يتداوى بها بحال ولا بالخنزير .. [27].

وجاء في العتبية من رواية مالك :«إذا جعل دواء «المرتك» الذي يصنع من عظام الميتة في جرحه لا يصلي به حتى يغسله» [28].

وقال ابن العربي :

«والصحيح عندي أنه لا يتداوى بشيء من ذلك، لأن منه عوضا حلالا، ولا يوجد في المجاعة من هذه الأعيان عوض، حتى لو وجد منها في المجاعة عوضا لم يأكلها، كما لا يجوز التداوي بها لوجود العوض، ولو أحرقت لبقيت نجسة، لأن العين النجسة لا تطهر إلا بالماء الذي جعله الشرع مطهرا للأعيان النجسة».

وبناء على ماذكرناه فإنه ليس هناك ما يمنع من الترقيع الجلدي لأمرين :

أولا : لأن الرقعة الجلدية المنقولة يشترط فيها أن تحتفظ بخلاياها الحية، ولهذا تؤخذ من جلد حي أو من جلد ميت مازال محتفظا بسلامة خلاياه ..

ثانيا : تخضع الرقعة الجلدية لإجراءات معينة لكي تتم الاستفادة منها، إما عن طريق طحن تلك الرقعة إلى أجزاء صغيرة أو تخضع لعملية تخريم بعمل فتحات منتظمة قابلة للتكبير ..

وهذه الإجراءات الطبية تفقد الرقعة الجلدية خصائصها الأولى، وتصبح جزءا من عملية معقدة تتداخل فيها عوامل عديدة تسهم في تكوين وضع جديد، لا تبرز فيه آثار هذا الترقيع، من ناحية الخصائص الوراثية والتكوينية للأجسام ..

وفي ضوء ما ذكرناه من آراء الفقهاء في حكم الجلود، سواء بالنسبة لما انتزع منها في حال الحياة، أو ما انتزع منها بعد الموت، بالنسبة للإنسان أو للحيوان، **يتضح لنا أن ما ذكره الفقهاء ينصب في الدرجة الأولى على أمرين :**

---

(27) انظر نفس المصدر.

(28) انظر نفس المصدر.

الأمر الأول : الحرص على عدم استعمال جلود الموتى قبل الدبغ، والدبغ هو التطهير، ولا يمكن للدبغ أن يطهر ما كانت عينه نجسة، ولهذا وقع الاختلاف في حكم جلد الكلب والخنزير، نظرا لأن الدبغ لا يغير من طبيعة الجلود، وهو أداة لتطهير الجلود من آثار ما يخلفه الموت من مظاهر وبقايا ضارة ومنفرة، **وإذا أقر الفقهاء مبدأ التطهير بالدباغة فإن هذا الإقرار يتضمن حكمين :**

الأول : عدم النجاسة الذاتية للجلود، لأن النجاسة الذاتية لا تطهر أبدا.

الثاني : جواز الاستفادة من الجلود إذا توفرت لها أسباب الطهارة بالدبغ أو ما يقوم مقامه من وسائل التعقيم ..

الأمر الثاني : اعتبار ما اقتطع من الأجسام الحية نجسا، والنجاسة في الجلود المقتطعة ليست نجاسة ذاتية، ولو كانت نجاسة ذاتية لما كانت طاهرة قبل الاقتطاع، فالقطع هو إماتة لذلك الجزء المقتطع، ويصبح الجلد المقتطع نجسا بموت خلاياه الحية، ويحتاج هذا الجزء المقتطع إلى دباغة تطهيرية أو ما يعادلها من أسباب التطهير ولا يحتاج الترقيع الجلدي إلى ذلك لأن الترقيع الجلدي لا يتم إلا إذا استمرت الرقعة المقتطعة من جلود الإنسان أو الحيوان حية، فإذا ماتت خلاياها فسدت، ويقوم الأطباء بنقل الرقعة الجلدية قبل أن تصاب بالفساد، ومن الطبيعي أن توفر لها أسباب الطهارة وأسباب الحياة لأنها توضع في مختبرات علمية وفي ثلاجات ملائمة وتحاط بكل الأسباب التي تجعلها حية نافعة، ولا يمكن طرح احتمال فسادها، فإن فسدت لم تعد صالحة للترقيع الجلدي.

ولا يمكن الاستفادة من جلود الموتى بعد فساد تلك الجلود بموت الخلايا الحية، ونجاسة جلود الحيوانات ليست نجاسة ذاتية، وإنما هي نجاسة اعتبارية، وهذه النجاسة لا تمنع من الاستفادة من تلك الجلود بعد الدباغ، وهو أداة التطهير. ومن الطبيعي أنه لا يجوز الانتفاع بجلود ما كانت نجاسته ذاتية كالخنزير، فلا يؤخذ من جلد الخنزير للترقيع الجلدي الخاص بالإنسان، ولو انعدمت

خصوصيات الجلد بما يدخله الطب على تلك الرقع الجلدية من تغييرات في مادته وشكله، لأن ذلك التغيير عن طريق التعقيم الطبي أو عن طريق التخريم والتقطيع أو عن طريق طحن الرقعة الجلدية إلى أجزاء صغيرة تفرش على الأجزاء المصابة، ونتساءل في هذا المجال عن مدى صحة زرع الرقعة الجلدية المأخوذة من الخنزير في مزارع خاصة في المعامل الطبية للاستفادة في معالجة أمراض الجلود ..

ويستفاد من آراء الفقهاء أن التطهير يزيل نجاسة جلود الحيوان، ما عدا الكلب والخنزير [29]، ولا يمكن الاخذ برأي داود الظاهري الذي أجاز طهارة الجلود كلها بالدباغة لعموم الحديث الوارد في الانتفاع بجلود الميتة، ويختلف الترقيع الجلدي عن مجرد الانتفاع، فالترقيع هو الاستعانة بجلد الخنزير لكي يضم إلى جلد الإنسان، ويصبح جزءا منه. وإذا قلنا بالنجاسة الذاتية للخنزير أصبحت كل جزئية من الخنزير نجسة، فلا يمكن أن تضم إلى جسم الإنسان، ويعتبر في هذه الحالة كمن يحمل قطعة جلدية نجسة، ولا تصح صلاته مادام حاملا لتلك القطعة النجسة، وارتباطها بجسد الإنسان أكثر وضوحا من مجرد الانتفاع بجلد الخنزير ..

وقول الفقهاء بجواز التداوي بالميتة اذا تغيرت بالاحراق، لا يمكن الاستدلال به على جواز التداوي بجلد الخنزير في الترقيع الجلدي، لأن الميتة كما ذكرنا ليست نجسة في الأصل، وتتنجس بالموت، بسبب عارض خارجي يتمثل في جوب الوقاية مما يخلفه الموت من آثار على الأجسام. فإذا تغيرت الأجسام الميتة بالإحراق، زال سبب النجاسة، لأن الإحراق تطهير، وهو كالدبغ بالنسبة للجلود، ومع هذا فلم يقل فقهاء المالكية بجواز التداوي بلحم الخنزير أو شحمه، وأكد أبو بكر بن العربي هذا المعنى عندما رفض التداوي بالميتة، **وعلل ذلك بأمرين، الأول** : أن العين النجسة لا تطهر.

---

(29) انظر ما ذكره النووي حول آراء العلماء في هذه المسألة في هذا البحث.

والثاني: لوجودالعوض الحلال، بخلاف الأمر في المجاعة فلا يوجد العوض الحلال [30].

واعتقد شخصيا أن إنشاء «بنك الجلود» أمر تدعو اليه الحاجة، وليس لدينا من الأدلة ما يمنع من إنشاء هذا البنك، وهو لا يختلف من حيث الفكرة عن إنشاء بنك للدم، وبنوك للاحتفاظ بأجزاء من أعضاء الإنسان، لاستخدامها عند الحاجة لإنقاذ حياة إنسان أو لترميم الآثار الناتجة عن إتلاف بعض أعضائه. كما أن الترقيع الجلدي لا يترتب عليه أي أثر سلبي، وهو يختلف كليا عن فكرة بنوك النطف التي تعالج حالات العقم الناتج عن الأمراض الجنسية أو ضعف الحيوانات المنوية أو الالتهابات الداخلية، نظرا لأن تداخل النطف يؤدي إلى تشابك الأنساب واضطراب الصلات والعلاقات النسبية، وهو أمر شديد الخطورة من الناحية الأخلاقية والاجتماعية والقانونية ..

وتختلف فكرة الترقيع الجلدي عن فكرة نقل الأعضاء البشرية، عن طريق التبرع، من حيث طبيعة الأهلية الإنسانية في ملكية الأبدان، وأن الإنسان لا يمكنه أن يتصرف فيما لا يملكه. وكما لا يجوز للإنسان أن يقتل نفسه أو يلقي بنفسه إلى التهلكة فإنه لا يجوز له أن يتصرف في أي عضو من أعضائه عن طريق التبرع أو البيع، ومع هذا فقد أجاز بعض العلماء فكرة التبرع بالأعضاء البشرية التي يمكن الاستغناء عنها من غير ضرر بحياة الإنسان وصحته. ولا شك أن التبرع بقطعة جلدية أقل أهمية من التبرع بعضو من الأعضاء التي لا تخلف. فالأنسجة الجلدية سرعان ما تتماسك وتتكامل وتستعيد وضعها الطبيعي بعد حين، والجلود كالدماء، وإذا أجزنا فكرة التبرع بالدماء وإنشاء بنوك تقبل التبرع بالدم، لاستخدامه لإنقاذ حياة المرضى والمصابين، فإن من الطبيعي أن نجيز فكرة إنشاء بنوك الجلود من حيث الأساس، مع مراعاة الضوابط الشرعية ..

(30) أحكام القرآن لابن العربي ج : 1 ص : 59.

وينسجم هذا الرأي مع ما قرره المجمع الفقهي في دورة مؤتمره السادس التي انعقدت بجدة بتاريخ 17 شعبان 1410 هـ الموافق 14 آذار 1990 في موضوع زرع أعضاء الجهاز التناسلي. فقد أجاز المجمع زرع أعضاء الجهاز التناسلي التي لا تنقل الصفات الوراثية وفقا للضوابط والمعايير الشرعية، واستثنى العورات المغلظة. وهذا يفيد أن الترقيع الجلدي جائز سواء فيما يتعلق بأعضاء الجهاز التناسلي أو غيره، لأن الترقيع يحتاج إلى رقعة جلدية تقتطع من جسد حي، ويتم تخريمها بواسطة جهاز يعمل فيها فتحات منتظمة ثم يتم تكبير تلك الرقعة وتضعيفها إلى ثلاثة أضعاف حجمها الحقيقي، بحيث تفقد تلك القطعة خصوصياتها، وينعدم أثرها في نقل الصفات الوراثية.

ويختلف أمر الترقيع الجلدي عن فكرة زرع الغدد التناسلية التي تنقل الصفات الوراثية من المتبرع إلى المنقول إليه، فالترقيع الجلدي في معظم أشكاله لا يترتب عليه أي نقل للخصائص الوراثية، ولو كانت في الغدد التناسلية، لأن اقتطاع الجلد من تلك الغدد يفقد الجلد صلته بتلك الغدد، ولا يترتب عليه أي أثر يخل بالضوابط والمعايير الشرعية ..

وهنا نطرح تساؤلا حول إمكان الاستفادة من جلود الموتى أو من كانوا في حكم الموتى، وهم الذين ماتوا طبيا بتوقف المخ عن أداء مهمته ..

ولا خلاف في وضوح الموقف الإسلامي من وجوب احترام كرامة الإنسان. والموت لا يلغي هذا الاعتبار، ويظل الإنسان في موطن التكريم، لا يعتدى عليه، ولا تنتهك إنسانيته بما لا يليق بكرامته. ولسنا اليوم في موقف الحوار حول كرامة الإنسان، وإنما حول الأسباب المؤدية إلى إنقاذ حياة الإنسان. وما يقوم به الطب الحديث من الاستفادة من أعضاء الموتى لإنقاذ حياة الأحياء لا يمكن أن يوصف بلفظة الاعتداء وانتهاك كرامة الموتى، وعندما يقع الانتهاك والعدوان فسرعان ما تتدخل الشريعة لحماية الإنسان من العبث والإساءة لكرامته ..

وبالرغم من أن العاطفة الإنسانية تقف موقف التردد عند إقرار فكرة الاستفادة من أجساد الموتى فإن نبل الأسباب الباعثة وتكاتف البشر في الدفاع عن حياة الإنسان، يدفعنا لاقتحام هذا الموضوع، في عمل تكافلي وتضامني بين الأحياء والأموات، بين الأجيال المتعاقبة. **وإذا كنا نريد أن نأخذ في حياتنا فيجب علينا أن نعطي بعد وفاتنا، لكي نوفر لجيل الأبناء والأحفاد أسباب الحياة.** والميت أولى بالعطاء والتبرع، لأنه يتبرع بما لا يضره ويعطي في لحظة لا يضيق بذلك العطاء ...

والمحرم في نظر الإسلام هو انتهاك حق الحياة وحق الكرامة، وليس هناك انتهاك في مجال التكافل لحماية الحياة، ومن واجب الإنسان ألا يضيق بأخيه الإنسان، وما قرره الأطباء في حكم الموت الطبي فهم أولى به، وهم أصحاب القرار، فإن أخطأوا فهم مسؤولون عن قرارهم ولا ينبغي أن نفترض احتمال الخطأ، لأن القرار الطبي يعتمد على قراءات ومعطيات مرئية، بواسطة اجهزة علمية دقيقة، وإذا أجزنا للأحياء حق التبرع ببعض ما لا يحتاجون إليه من دماء وجلود وأعضاء فإن من الطبيعي أن نفتح الباب لبنوك الإغاثة الدموية والجلدية لتستفيد من الموتى أو من كان في حكمهم، لإنقاذ حياة الإنسان، أو للتخفيف من آلامه. وإذا أبحنا مبدأ التشريح الجنائي لاكتشاف أسباب الموت فإن الاستفادة من أعضاء الموتى أولى بالإباحة، ونقل العضو الصحيح من الميت إلى الحي هو تكريم لذلك العضو وإنقاذ له من الفناء.

واذا روعيت الضوابط الشرعية في إنشاء هذه البنوك فلا يمكن إنكار ما تتركه من آثار ايجابية، لإنقاذ حياة الإنسان.

وأهم هذه الضوابط :

أولا : ألا يترتب على إنشاء بنوك الجلود أي اخلال بسلامة الإنسان، وتغيير ما خلق عليه. ولا يتنافى هذا مع إباحة التجميل الموضعي لبعض الأعضاء المنفرة والقبيحة ..

ثانيا : يجب أن تحترم كرامة الإنسان، عند التبرع، فلا يجبر إنسان على ما لا يريد، احتراما لإرادته وكرامته ..

ثالثا : يجب مراعاة القواعد الشرعية فيما يتعلق بمصادر تمويل هذه البنوك. فلا يجوز أن يقع الترقيع الجلدي بالجلود المحكوم عليها بالنجاسة. فما كان قابلا للتطهير يطهر، وما كانت نجاسته ذاتية فلا يجوز استخدامه، لمنافاة ذلك للقواعد الشرعية.

رابعا : لا يجوز الاعتداء على حياة الأحياء أو الأجنة لتمويل هذه البنوك بما تحتاج إليه من جلود هؤلاء . .

خامسا : لا يجوز استخدام الطب التجميلي المتعلق بالجلود لأسباب غير أخلاقية أو لتحقيق أغراض غير مشروعة كتغيير ملامح مجرم لإخفاء جريمة ...

وأود أن أؤكد في النهاية على النظرية الأخلاقية للموقف الإسلامي فيما يتعلق بتقنيات الطب الحديث. فالإسلام يرحب بكل ما يحقق مصلحة للإنسان في حياته وصحته، وفي نفس الوقت فإن هذا التطور يجب ألا يتجاهل حقوقا مشروعة للآخرين، وأن يحترم الضوابط الشرعية المقررة لحماية الإنسان وصحته، واستقرار المجتمع وأمنه ...

السلطان المولى سليمان العلوي فقيها مؤصلا وداعيا إلى التجديد والاجتهاد

للأستاذ
أحمد بن الأمين العمراني

إذا كانت دعوة سيدي محمد بن عبد الله العلوي إلى إصلاح الفقه لم تستمر بعد وفاته على المستوى الرسمي، فإنها استمرت على المستوى العلمي لدى جماعة من الفقهاء الذين تخرجوا من مدرسته الإصلاحية، بما فيهم خلفه ونجله المولى سليمان الذي وإن لم يعلن تأييده لدعوة والده رسميا، فإنه تبناها علميا في تآليفه، وذلك ما سأوضحه في هذا البحث لتصحيح ما شاع بين المؤرخين والباحثين من أن المولى سليمان أغلق باب الاجتهاد نظير ما فعلته الدولة المرينية في ترك الاجتهاد الذي دعت إليه الدولة الموحدية.

وسأتحدث عن شخصية المولى سليمان العلمية في النقط الآتية :

1 – نشأته ودراسته.

2 – مظاهر عنايته بالعلم.

3 – أخلاقه.

4 – عقيدته.

5 – تأثره بوالده.

6 – موقفه من مختصر الشيخ خليل.

7 – دعوته الى التجديد واجتهاده.

8 – مدحه من طرف الشعراء.

9 – مؤلفاته ووفاته.

10 – فقهه.

1 – نشأته ودراسته :

أبو الربيع سليمان بن محمد بن عبد الله بن إسماعيل الحسني العلوي السجلماسي، سلطان المغرب، فقيه مشارك في الحديث والتفسير والقراءات والنحو والأدب والتوقيت والتاريخ وغيرها [1]، ولد بسجلماسة سنة 1180 هـ / 1766م [2]، وتولاه والده بالعناية الفائقة أكثر من إخوته الآخرين، فكان يعزه ويغدق عليه الهدايا وينوه به أمام الناس [3]، ويختار له أحسن الشيوخ لتدريسه، بالإضافة الى قراءة المولى سليمان عليه، فمنهم محمد بن محمد بن عامر التادلي المعداني (ت 1234 هـ/1818م) مستشار المولى محمد الثالث [4]، والفقيه الطاهر بوسونة بالزاوية الحمرية [5]، ومحمد بن أبي القاسم السجلماسي (ت 1214 هـ/1799 م) [6]، والمقرئ عبد الوهاب أجانا، وعبد القادر بن شقرون الفاسي(ت1219 هـ/1804م) [7]، ومحمد الطيب بن كيران الفاسي (ت 1227 هـ / 1812م)[8]، ومحمد بنيس (ت 1214هـ / 1799م)، ومحمد الطرنباطي (ت 1214هـ / 1799م) [9]، ومحمد بن صادق بن ريسون (ت 1234هـ /1818م)، ومحمد بن الطاهر الهواري (ت 1220هـ /1805 م) [10]، ومحمد الرهوني (ت 1230هـ/ 1815م)، وحمدون بن الحاج (ت 1232 هـ /1817م) ومحمد

(1) الترجمانة الكبرى 51، تاريخ الضعيف 463/2. 617 (744.622 عن معرفته بطب الأعشاب). الاستقصا 181/8-182 نقلا عن البستان الظريف. عناية أولي المجد 5. عبد الله كنون، دعوة الحق ع 263 ص 4.
مدرسة الإمام البخاري 376/1. سعيد أعراب، دعوة الحق ع 273، ص 161.

(2) شجرة النور 381، الحياة الأدبية 360.

(3) الترجمانة الكبرى 55 هامش المحقق 3. الاستقصا 86/8-87 محمد بن عبد العزيز الدباغ، دعوة الحق ع 263، ص 133.

(4) مؤرخو الشرفاء 137.

(5) الملك المصلح 58 نقلا عن بغية الناظر والسامع خ. ح 678.

(6) تاريخ الضعيف، مقدمة المحقق البوزيدي 31/1.

(7) سلوة الأنفاس 96/1

(8) سلوة الأنفاس 3/3 شجرة النور 376.

(9) انظر عنه سلوة الأنفاس 268/2 معجم المؤلفين 16/12 المصادر العربية 71/2، 76.

(10) الحياة الأدبية 360.

التاودي بن سودة (ت 1209هـ/1795م) ومحمد بن عبد السلام الفاسي (ت 1214هـ /1799م) [11] والعربي بن المعطي الشرقي شيخ زاوية أبي جعد (ت 1180هـ/1766م) وغيرهم [12].

وقد روى عنهم رواية عامة، كما ذكر في فهرسته التي جمعها أبو القاسم الزياني وسماها "جمهرة التيجان"، وروى المترجم صحيح البخاري وبقية الكتب الستة والموطأ عن محمد التاودي بن سودة [13].

وأخذ أوراد الطريقة الناصرية عن شيخها أبي الحسن علي بن يوسف الناصري الدرعي [14].

وممن أجاز للمولى سليمان أبو القاسم الزياني [15] ومحمد بن أحمد بن عبد الله بن مبارك الشرادي [16] ومحمد بن عبد السلام الناصري [17].

وكان المترجم مشتغلا «بالعلم والعكوف عليه بسجلماسة وغيرها، ولم يلتفت قط إلى شيء مما كان يتعاطاه إخوته الكبار والصغار، من أمور اللهو كالصيد والسماع ومعاقرة الندمان، وما يزري بالمروءة» [18].

2 – مظاهر عنايته بالعلم :

ومن مظاهر عنايته بالحديث إجازته المكتوبة بخطه لأحمد بن التاودي الحمودي السريفي العلمي [19]، ومنها كذلك أنه سمع

(11) ترجمته في الحياة الأدبية 341–343 (هناك مصادر لترجمته).

(12) جمهرة التيجان للزياني، تاريخ الضعيف 439/2 سلوة الأنفاس 3/3 الحياة الأدبية 360. 348 مدرسة الإمام البخاري 386/1. شجرة النور 376. 380.

مؤرخو الشرفاء 137. محمد الدباغ، دعوة الحق ع 263 ص 135. المغرب عبر التاريخ 561/3 سعيد أعراب، دعوة الحق ع 273 ص 161.

(13) مدرسة الإمام البخاري 386/1 نقلا عن فهرس الفهارس.

(14) تاريخ الضعيف 570/2.

(15) مدرسة الإمام البخاري 166/1 نقلا عن فهرس الفهارس.

(16) مدرسة الإمام البخاري 166/1 نقلا عن جامع القرويين.

(17) فهرس الفهارس 847/2 جامع القرويين 222/2 مدرسة الإمام البخاري 167/1.

(18) الاستقصا 86/8.

(19) مدرسة الإمام البخاري 386/1 – 387 نقلا عن فهرس الفهارس.

بوجود أصل أبي علي الصدفي من صحيح البخاري بطرابلس الغرب عند بعض الناس، وذلك بواسطة المحدث محمد بن عبد السلام الناصري (ت 1239 هـ) الذي لم يسعفه صاحبه ببيعه له، والذي خوف السلطان من مغبة ضياع هذا الأصل، فأرسل المولى سليمان إلى صاحبه ألف مثقال واشتراه منه، لكن ظروف الحرب بين الجزائر وتونس حينئذ حالت دون وصول البائع صاحب الأصل إلى المغرب لتسليمه للسلطان يدا بيد، ثم لما طال الأمد، كتب السلطان إليه في الموضوع، ولكنه لم يتوصل بذلك الأصل[20].

وقد بويع المولى سليمان سنة 1206هـ/1792م بعد وفاة أخيه اليزيد [21]، ولكن مسؤوليته العظمى لم تشغله عن العلم، فكان يقرأ[22] ويؤلف، وكانت له مجالس علمية [23]، يذاكر فيها العلماء في علوم مختلفة وخاصة الحديث والتفسير والفقه، ويطرح عليهم قضايا علمية للنظر فيها، كما يستفتيهم في أمور الملك، ولا يقبل منهم إلا النص الصريح، ويبالغ في الثناء عليهم وتعظيمهم وصلتهم ومودتهم، وتفقد أحوالهم [24]، ويستمع إلى شكاويهم، سواء كانوا من رعاياه

(20) المزايا لمحمد بن عبد السلام الناصري 36-38 مدرسة الإمام البخاري 64/1. 387. 514/2. 536.

(21) تفصيل ذلك في تاريخ الضعيف 428/1 - 431. 439/2 - 447. 449-452. 457. 463 - 468. 550. المغرب عبر التاريخ 130/3 - 131.

(22) انظر تاريخ الضعيف 565/2 (في سنة 1213 هـ أكمل المولى سليمان قراءة مسند الإمام أحمد ابن حنبل). 531.

(23) انظر عن مجالسه الحديثية الاستقصا 170/8. التيارات السياسية 255. 256 سعيد أعراب، دعوة الحق ع 9 - 10 س 1973 ص 144 - 149 عبد العزيز بنعبد الله. دعوة الحق ع 240 ص 24. د. يوسف الكتاني، دعوة الحق ع 263 ص 101 - 102.
مدرسة الإمام البخاري 385/1-387. د. يوسف الكتاني، دعوة الحق ع 227 س 1403هـ/1983م ص 49-50. المغرب عبر التاريخ 539/3.

(24) شجرة النور 380 الاستقصا 170/8 مدرسة الإمام البخاري 385/1 د. يوسف الكتاني، دعوة الحق ع 227 ص 49 كلا الأخيرين نقلا عن فهرس الفهارس.
الترجمانة الكبرى 102 عبد الله كنون، دعوة الحق ع 263 ص 133. 136. ومن ذلك أنه لما ضعف بصر الشيخ أحمد بن التاودي بن سودة عاده المولى سليمان بزاوية والده التاودي بن سودة. انظر الإعلام 208/2 ط. فاس. كما عاد شيخه ابن شقرون في أثناء مرضه، وحضر جنازته، وشارك بيده في حشره داخل قبره بالضريح الإدريسي. انظر سلوة الانفاس 96/1. الدرر الفاخرة 72. محمد الدباغ، دعوة الحق ع263 ص 135.
وألف احتفاء بشيخه محمد بن عبد السلام الفاسي كتابه "عناية أولي المجد، بذكر آل = =

أو من غيرهم [25]، قال الناصري : «ويشاركهم بغزارة علمه وحسن ملكته، ويتناول راية السبق في فهم المسائل التي يعجز عنها غيره فيصيب المفصل» [26].

ووصفه أبو القاسم الزياني بإمام المحدثين والمفسرين في وقته[27].

ومن لطائف مجالسه الحديثية أنه كان ذات يوم بمجلس البخاري فعطس والقارئ يتلو : يرحمك الله. من حديث أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ :إذا عطس أحدكم فليقل : الحمد لله على كل حال، وليقل له أخوه وصاحبه : يرحمك الله ... الحديث [28]. وقد سجل هذه اللطيفة حمدون بن الحاج في بيتين هما :

عطستَ وراوي الحديث يقـو ❁ ل يرحمك الله قولَ الرسول

فكـــان الرسولُ المشمت إذ ❁ عطست وذلك أعظمُ سُول [29]

= = الفاسي ابن الجد". انظر الحياة الادبية 362. محمد الدباغ، دعوة الحق ع 263 ص 135. وقد كان لعلماء القرويين دورهم في توليه الملك بعد وفاة والده. انظر تاريخ الضعيف، بتحقيق البوزيدي 428/1 – 431. 441.439/2. تاريخ الضعيف، مقدمة تحقيق العماري ص : د. شجرة النور 380. وانظر في موضوع رعايته للحركة العلمية كذلك تاريخ الضعيف بتحقيق البوزيدي 530–529.524.498.490.478.476.440/2. وفي أثناء 531 – 685. الترجمانة الكبرى مثل 547. التيارات السياسية 49 الحركة السلفية 191-193 سعيد أعراب، دعوة الحق ع 273 ص 161 الحياة الادبية 276-277 عبد المجيد الصغير، ندوة الاصلاح والمجتمع 401-402. المغرب عبر التاريخ 564/3 دليل مخطوطات دار الكتب الناصرية 32.

(25) من ذلك أن الفقيه عليا التسولي (ت 1258هـ/1842م) رفع اليه شكوى منظومة في اثنين وثلاثين بيتا على لسان كتاب الشامل في الفقه لبهرام يشكو فيها ضياع الأحباس التي حبست على إقرائه خ. تطوان 621م. ورفع اليه أبو القاسم الزياني قصيدة بعنوان "شرح الحال، والشكوى للكبير المتعال" خ. ح 4/126.616. يشرح فيها وضعيته، والأحداث التي عرفتها فاس عند مبايعة الأميرين إبراهيم ثم السعيد ابني السلطان اليزيد عامي 1235–1236هـ ضد السلطان المولى سليمان. كما رفع اليه أحمد بن القاضي التنبكتاوي السوداني (كان حيا عام 1224هـ/1809م) شكاية بعنوان "شكاية الدين المحمدي الى رعاية المتوكلين .." خ. ح 6831 يشكو فيها بدعا يقترفها البحارة والحمارون والحمالون المغاربة. انظر المصادر العربية 64/2 –65 .

(26) الاستقصا 170/8.

(27) الترجمانة الكبرى 360.

(28) صحيح البخاري 49/8 - 50.

(29) فهرس الفهارس 983/2 نقلا عن الإشراف على من بفاس من مشاهير الأشراف، لمحمد بن الطالب بن الحاج. مدرسة الامام البخاري1/ 385–386. د. يوسف الكتاني، مجلة دعوة = =

وقد تصدر المولى سليمان لإقراء العلوم، وأفاد وأجاد، وحضر بعض دروسه في التفسير الشيخ إبراهيم الرياحي[30] حين ورد سفيرا لتونس بالمغرب سنة 1218هـ/1804م [31]، وأثنى عليه[32] ومدحه[33].

ومن القضايا التي استفتى فيها المولى سليمان العلماء وأمرهم بالتأليف في موضوعها، حكم أموال العمال المأخوذة ظلما التي يستودعونها بالزوايا، وذلك بعد أن أصدر هو فتوى في هذا الموضوع عرضها عليهم للنظر فيها، وهي أنه لا يجوز لشيوخ الزوايا قبول تلك الأموال، وإن قبلوها وجب عليهم ردها لمن انتزعت منه إن علم، أو لورثته إن مات، وإن جهلوا أربابها دفعوها للسلطان، وإلا وجب عليهم الضمان[34].

= الحق ع 227 ص 49 كلاهما نقلا عن فهرس الفهارس. وقد حدث مثل هذا بمجلس السلطان المستنصر بالله ابي العباس احمد بن سالم المريني (ت 796 هـ/1393م)، اذ دخل عليه ابن المنان، فعطس السلطان، فقال ابن المنان :

يرحمك الرحمان من عاطس ✽ وليَهْنِكَ الحمدُ على عطستكْ
ويغفر الله لنا كلنا ✽ وَلْيُسْبِلِ السِّتْرَ على وجنتكْ

انظر مجموع خ. ع 1154 ك، ص 584 - 585 نقلا عن فهرست أبي القاسم العميري.

على أن حديث "من حدث حديثا فعطس عنده فهو حق" باطل، انظر سلسلة الأحاديث الضعيفة 167/1 - 169.

وكذلك حديث "أصدق الحديث ما عطس عنده". انظر نفس المصدر 169/1 - 170.

(30) هو الشيخ المحقق أبو اسحاق ابراهيم بن عبد القادر بن ابراهيم الرياحي الطرابلسي، شيخ الجماعة بتونس، ولد عام 1180 هـ وتوفي سنة 1266 هـ. ترجمته في تعطير النواحي لحفيده عمر الرياحي ط. تونس 1320 هـ. فهرس الفهارس 437/1 - 438.

شجرة النور 386. المصادر العربية 80/2 - 81 . د. عبد الهادي التازي، مجلة المناهل ع 36 ص 101. اليواقيت الثمينة 89/1.

(31) الاتحاف 360/5. المصادر العربية 80/2. التيارات السياسية 22. وفي فهرس الفهارس 438/1 أن وروده على المغرب كان سنة 1216 هـ. وفي الاستقصا 118/8 أن ذلك سنة 1226 هـ.

(32) شجرة النور 380 - 381.

(33) ومن ذلك قوله :

يوم التشرف لي بلثم يمينه ✽ وتمتعي من وجهه بجمال
وتلذذي بخطابه المعسول إذ ✽ حفتْ به للدرس أي رجال
لم أنسه يوما حسبت نعيمه ✽ بلذائذ الجنات ضَرْبَ مثال
عجبا له يُحيي القلوب بعلمه ✽ ويُميت جُنْدَ الفقر منه بمال

الاستقصا 125/8 - 126.

(34) جواب على سؤال في العمال الذين يستودعون بالزوايا الأموال المأخوذة ظلما خ. ع 1072 ك، ص 101 - 103. 113 - 114. (مختصرا من طرف أحمد بن التاودي بن سودة).

فأجابه العلماء بالموافقة، ومنهم أحمد بن التاودي بن سودة (ت 1235هـ) [35] وشيخه محمد الطيب بن كيران [36] ومحمد بن ابراهيم الدكالي [37] ومحمد بن عمر الزروالي [38]، ولهذا فإن المولى سليمان أسقط المكوس التي فرضها والده من قبل [39]، كما فعل سلفه المولى اليزيد (ت 1206 هـ).

ومن تلك القضايا مسألة الحج زمن ظهور الدعوة الوهابية بمكة المكرمة، إذ بعث رسالتين الى شيخه محمد الطيب بن كيران يسأله في الموضوع، ويعرض عليه وجهة نظره بأن لا مانع من الحج[40]، فأجابه ابن كيران بأن رأيه صحيح، وليس هناك أي ضرر من الوهابيين على الحجاج [41].

ومن مسائل علم الحديث التي ثار إشكال حولها في مجالس السلطان الحديثية مسألة حذف لفظة "قال" الواردة في إسناد

(35) جوابه في الموضوع خ. ع 1072 ك، ص 113 - 115.

(36) جوابه في الموضوع خ. ع 1072 ك، ص 103 - 109.

(37) جوابه في الموضوع خ. ع 1072 ك، ص 109 – 110.

(38) جوابه في الموضوع خ. ع 1072 ك، ص 110 – 113.

(39) تاريخ الضعيف 471/1. 474. الروضة السليمانية خ. ع 1275 د ص 205. الاستقصا 169/8. المغرب عبر التاريخ 155/3 التيارات السياسية 121. الاحسان الالزامي. 451/2.

MARRU ECOS, P. 133.

G, DRAGUE, cahier de L'afrique et L'asie. II esquisse d'histoire Religieuse du Maroc, Paris (s. a.), p. 87.

(40) وقد عبّر عن هذا الرأي شاعر البلاط السليماني حمدون بن الحاج في القصيدة التي كتبها على لسان هذا السلطان جوابا على الرسالة الوهابية، إذ قال :

لاشيء يمنع من حج وعمرة * ونَوْرة تُكْمل المأمول من حرم

إذ عاد درب الحجاز اليوم سالكه * أمْنًا وأمْنَ من حمامة الحرم

مذلاّحَ فيه "سعود" ماحيًا بدَعا * قد أحدثتها ملوك العُرْب والعجم

انظر مجلة المناهل ع 30 ص 130 – 131 نقلا عن ديوان النوافح الغالية لحمدون بن الحاج.

(41) يقول ابن كيران : "وبعد، فقد أتانا كتابا مولانا المنصور بالله، الأول والثاني، وقرأنا هما قراءة المثاني، وأطربنا بمبانيهما البارعة، ومعانيهما الرائعة، ولا طرب (كذا) والمثاني، وقد أفصح مولانا عن جواب مسألة بحيث لم يَدع مقالا لقائل، وقال من حضر من النبهاء والنبلاء ما المسؤول عنها بأعلم من السائل، وأجمعوا على أن أهل الغرب كغيرهم في وجوب الحج على كل قبيل، من استطاع منهم السبيل، وألا ضرر يلحقهم في إياب وذهاب، من جهة عبد الوهاب، اذ لم يَدْعُ أحد ممن مر بالحجاز في دولته، أنه دعاه الى قولته، أو خاف منه على نفسه أو ماله، أو عاقه عن شيء من بلوغ آماله، بل وقع به الأمن والطمأنينة حقيقة في كل مجاز، من درب الحجاز، ولعله من الذين يؤيد بهم هذا الدين، والناس فيما علمنا من تجار وذوي حرف لطلوع الركب متشوفون، ولكمال أمر سيدنا متشوقون". جواب حول كتابين للمولى سليمان في فريضة الحج خ. ع 2753د/4، ص 95 – 96.

الحديث، وذلك سنة 1212 هـ[42]، وقد أثار هذا الموضوع محمد بن أحمد الشرادي المراكشي[43]، فأمر المولى سليمان العلماء بالتأليف في هذه المسألة، فألف فيها محمد بنيس[44] وحمدون بن الحاج[45] ومحمد الطيب بن كيران[46].

كما سأل السلطان ابن كيران عن أهل اليمين في الجنة، هل يحصل لهم تأسف على التقصير في الدنيا حتى فاتتهم منازل أهل الدرجات العلى المقربين، أم لا ؟[47].

وسأله عن قضية "الكسب" في أفعال الانسان[48].

ومن الكتب التي أمر المولى سليمان بتأليفها كذلك شرح الأربعين النووية، وذلك سنة 1210، فشرح أحمد التاودي بن سودة العشرة الأولى، وعبد القادر بن شقرون الفاسي العشرة الثانية، ومحمد بنيس العشرة الثالثة، ومحمد الطيب بن كيران العشرة الرابعة[49]، فجاء شرح الأربعين تأليفا مشتركا[50].

---

(42) انظر تاريخ الضعيف 560/2. تأليف في لفظة "قال" لمحمد بنيس خ. ع 2817 د/16، ص 201.

(43) انظر رسالة في مسألة حذف لفظة "قال" من السند. لحمدون بن الحاج. خ. ع. 1072 ك، ص63.

(44) خ. ع 2817 د /16، ص 200 – 212.

(45) خ. ع 1072 ك، ص 61 – 66. 1755 د/2، ص 96 – 101. 2594 د /12. 2817 د /6، ص 56 – 65. خ. ح 6628 ضمن مجموع. 11006 ضمن مجموع.

(46) خ. ع 1072 ك /3، ص 54-61. 1373 ك / 1755.16د/3 ص 102 – 109.

(47) جواب ابن كيران في الموضوع خ. ع 1072 ك /2، ص 36–54. 2145د /2، ص 350–365.

(48) جواب ابن كيران في الموضوع خ. ع 1838 د/4، ص 133 ب – 142أ.

(49) جاء في مقدمة شرح العشرة الأولى من الاربعين النووية لأحمد بن التاودي بن سودة قوله عن السلطان المولى سليمان : "... ونظر فيه (يعني في شرح أحمد بن أحمد بن حجازي على الأربعين النووية) مولانا الامام، سلطان سلاطين الاسلام، وعالم العلماء الملوك الأعلام، نجل موالينا الخلفا، ومن أنقذ الله به الدين بعد أن كان على شفا، الرفيع القدر والشان، أبو الربيع مولانا سليمان، أشاد الله به منازل الدين، وبارك في عمره للمسلمين، وأحاط ثاقب ذهنه وذكي فهمه بما سطر فيه، رأى أن يضاف اليه، ما يكون تتميما لديه، من أبحاث لطيفة، وفوائد منيفة شريفة، فأمر ايد الله نصره، وخلد في الصالحات ذكره، مَنْ عيّنه من خدمه ومحبيه المذكورين إثره، كاتبه أحمد بن سودة، والفقهاء الأجلة، والبدور الأهلة، أبا محمد السيد عبد القادر بن شقرون، وأبا عبد الله السيد محمداً بنيس، وأبا محمد السيد الطيب بن كيران، فاقتسموا الأربعين أرباعا على الترتيب، مبادرة لامتثال الأمر، ومسارعة لاغتنام الثواب والأجر، ملتزمين ذكر خطبه، موفين إن شاء الله بمرغوبه ومطلبه "ملزمة 1 ص 2 – 3 طبعة حجرية بفاس سنة 1309 هـ (والصواب أن كنية ابن كيران أبو عبد الله واسمه محمد الطيب، فلعله وقع سقط عند الطبع).
وانظر تاريخ الضعيف 476/2 النبوغ 300/1.

(50) ومثل هذا كان يفعله والده المولى محمد الثالث، فكان يأمر جماعة من العلماء بإعداد أعمال علمية مشتركة.

ومنها "عقد نفائس اللآل، في تحريك الهمم العوال، إلى السمو الى مراتب الكمال" [51] لمحمد الطيب بن كيران [52]، وضمنه أجوبة عن أسئلة فقهية وجهها إلى المؤلف المولى سليمان وبعض العلماء[53].

ومنها كذلك "تعليق على ما كتبه السلطان المولى سليمان على بعض الأحاديث [54]" لمحمد بن الحسن الجنوي [55]، وهذا يعني من جانب آخر أن المولى سليمان بدأ يؤلف في العلوم في سن مبكرة، حينما كان عمره عشرين سنة أو قبلها، لأن الجنوي توفي سنة 1200 هـ، والمولى سليمان ولد سنة 1180 هـ.

ولما وصلت المولى سليمان رسالة الدعوة الوهابية سنة 1226هـ، كلف ثلاثة من علماء عهده بالجواب عنها على لسانه، وهم حمدون بن الحاج الذي كتب قصيدة طويلة في الموضوع [56]، ومحمد الطيب بن كيران الذي أنشأ رسالتين، واحدة كبرى [57]، وثانية صغرى مختصرة من الأولى [58]، وسليمان الحوات (ت 1231 هـ/1816م) الذي وضع مشروع رسالة [59].

كما أن المولى سليمان اشترك مع شيخه ابن كيران في تأليف

---

(51) خ. ع 1072 ك /1، ص 1 – 36. وقد طبع على الحجر بفاس.

(52) انظر عقد نفائس اللآل، خ.ع 1072 ك /1، ص 1.

(53) الحياة الادبية 347 (17).

(54) خ. ح 4766.

(55) انظر تعليق على ما كتبه المولى سليمان على بعض الأحاديث خ. ح 4766، ص 1 ب –2 أ.

(56) خ. ع 2572د / 28. وتوجد ضمن ديوانه "النوافح الغالية" ص 439-464 بتحقيق أحمد العراقي، مضروب على الالة الكاتبة. أحمد العراقي، مجلة المناهل ع 30 ص 129-153. وبعض أبياتها في الترجمانة الكبرى 388-389 والجيش العرمرم 195/1 – 196.

(57) خ. ع 1325 ك. ونشرت على هامش كتاب في الموضوع يحمل عنوان "إظهار العقوق ..." مطبعة التقدم العلمية بمصر سنة 1327 هـ، في 53 ص.

(58) خ. ح 4624 / 1.

(59) ذ. المنصور، ندوة الاصلاح والمجتمع المغربي 186. والمقصود بمشروع رسالة أنها لم تبعث إلى الوهابيين، بينما بعثت قصيدة ابن الحاج ورسالة ابن كيران، وقد كشف الأستاذ المنصور السر في اختيار هذه الشخصيات الثلاث بأن ابن كيران شيخ الجماعة، وابن الحاج اكبر أدباء عصره، والحوات نقيب الشرفاء العلميين. انظر نفس المصدر 186-187.

«شرح حديث تمثيل أعمال أهل الكتابين والمسلمين بعمل الأجراء في أبعاض النهار» [60] المسمى حديث القراريط [61]، كما يقول المولى سليمان في مقدمته [62] وخاتمته [63].

وأمر أبا القاسم الزياني بتأليف «الترجمان المعرب» [64].

3 - أخلاقه.

وقد عرف المولى سليمان بالتقوى والزهد والانقياد للحق [65]، حتى قال فيه الناصري إنه «لم يأت فاحشة قط من صغره إلى كبره [66]» وقال فيه أبو القاسم الزياني: «ولا يعرف مقدار هذا السلطان، إلا من تغرب عن الأوطان، وحمل عصا التسيار، ورمت به في الأقطار الأسفار، وشاهد سيرة الملوك في العباد، وماعمت به البلوى في سائر البلاد، ولا يتحقق أهل المغرب بعدله، إلا بعد مغيبه وفقده،

والمرء مادام حيا يستهان به ❁ ويعظم الرزء فيه حين يفتقد [67].

(60) خ. ع. 2560د/6. 1072ك، ص 66 - 153.77 ج، ص 29 - 35.

(61) ومثل هذا الاشتراك مع العلماء في التأليف كان لدى والده محمد بن عبد الله.

(62) يقول فيها: "أمليت ما فتح الله به علي، وخلق من البيان ونسب إلي، إعلاما للنعم، وإغراء للهمم، ثم فاوضت بعد الاملاء في المسألة، شيخنا الذي لا ترفع المشكلات إلا له، العلامة الظاهر في فلك الادراك ظهور كيوان، في بحر، السيد الطيب بن كيران، فاستحسن ما حققناه واستجاد، وطلب مني المبالغة في التحصيل فزدنا وزاد، حتى كمل والحمد لله الغرض، بتلازم أفهامنا كتلازم الجوهر والعرض" خ. ع 1072 ك، ص 67.

(63) يقول فيها: "وبهذا تعرف أيها الواقف على هذا المسطور، فضل هذا الشيخ المفاوض المذكور، وأنه جذيلها المحكك وعذيقها المرجب، وأن من جحده فلجهله المركب، أو لكبره أن يسبره، أو غمضه للحق أن يظهره، "يريدون أن يطفئوا نور الله". الآية. وأما أنا فلي – إن شاء الله – بصياحي على هذا الحديث أنه لم يفسر، ومن فسره فقد خلّط، وغلط وغلّط، ويحشي فيه حتى قيض الله له هذا الشيخ، وإن نظرت كل من فسر هذا الحديث علمتَ مَا قلتُه". ص 77.

(64) انظر الترجمانة الكبرى 139.

(65) الاستقصا 170/8 الحياة الادبية 360.

(66) الاستقصا 86/8.

(67) الاستقصا 182/8 نقلا عن البستان الظريف، الحياة الادبية 361 نقلا عن البستان الظريف بواسطة المنتخبات للسائح. وقد نظم الزياني هذا المعنى. انظر الترجمانة الكبرى 580.

كما وصفه بالولاية والعفاف والعدل والعلم [68]، وبمثل ذلك وصفه غيره من المؤرخين [69].

4 – عقيدته.

وكان المولى سليمان مثل والده سلفي العقيدة على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، كما قال حمدون بن الحاج على لسان المولى سليمان ضمن القصيدة التي نظمها جوابا على رسالة الدعوة الوهابية [70]. وقد سجل المولى سليمان ضمن كتابته على بعض الأحاديث رأيه في الاكتفاء بعقيدة رسالة ابن أبي زيد القيرواني السلفية، وعدم الحاجة الى علم الكلام [71].

---

(68) الترجمانة الكبرى 189.167.156.140 وقد قال الزياني هذا وهو خارج المغرب. وانظر الاستقصا 8/170-181.

(69) انظر الاستقصا 8/164. 169. 170 - 181. الفكر السامي 2/297 شجرة النور 380. مؤرخو الشرفاء 120. 235 محمد الدباغ، دعوة الحق ع 263 ص 133. النبوغ 1/172.

غير أن المؤرخ الضعيف – معاصر المولى سليمان – سجل أمورا تقتضي مخالفة بعض هذه الأوصاف. انظر تاريخ الضعيف 2/446 - 447. 482. 532. 549. 724.

(70) قال فيها :

وكان والدنا من قبلُ معتقدا • فيه اعتقادا جميلا غير منحسم
الحنبليَّ اعتقادا في رسائله • في الملك إن لم يزنه ذاك لم يصم
ولكننا ما لنا إلا اتباعه في • نهج قويم يقودنا الى نعم
وغاية الأمر إبقاء الصفات على • ظواهر بعد تنزيه من الوهم
هذا اعتقاده وهو عقد سالفِنا • وسالفٍ منكمُ كانوا على قدم

والضمير في "فيه" من أول بيت من هذه الأبيات يعود على الامام أحمد بن حنبل. انظر أحمد العراقي، مجلة المناهل ع 30 س 1404هـ/ 1984م ص 147 نقلا عن ديوان النوافح الغالية لحمدون بن الحاج. وانظر التيارات السياسية 85. عبد القادر العافية، دعوة الحق ع 240 ص73.

(71) هذا ما يظهر من خلال جواب محمد الجنوي الذي علق على كتابة المولى سليمان على بعض الاحاديث، إذ قال الجنوي : "وأما الثالثة (يعني المسألة) فالفائدة التي تحصل له على عقيدة ابن أبي زيد، أن يكون عارفا بالادلة التفصيلية، قادرا على دفع الشبه وإفحام أهل الزيغ والضلال.

وأما الرابعة فالفائدة التي تحصل له (يعني لمن يدرس علم الكلام) أن فكره يزيد قوة لاستعداد العلوم، لأن القدر الضروري منه يعين القوة الناطقة ..."

تعليق على ما كتبه السلطان مولاي سليمان على بعض الاحاديث خ. ح 4766، ص 7 ب – 11أ انظر المغرب عبر التاريخ 3/159. 546.

وبسبب تشبث المولى سليمان بمبادئ الدين الصحيحة عقيدة وشريعة، فإنه هاجم البدع التي كانت منتشرة في وقته، بلسانه وقلمه وأقلام بعض علماء عهده، ومما تأثر به في هذا المجال الدعوة الوهابية التي تعاطف معها، ووافقها في بعض مبادئها، كما يبدو من الأجوبة الثلاثة التي كتبها العلماء المذكورون سابقا على لسانه، وهو ما أكده كثير من المؤرخين والباحثين [72]، وكذلك تأثر بالطائفة التيجانية [73].

ويظهر هذا الاتجاه في خطبته الشهيرة "في الانتصار للسنة ومحاربة البدع [74]" التي هاجم فيها بعض الطوائف والمواسم البدعية التي تقام للأضرحة، كما يظهر في تأليفه في الغناء المسمى "إمتاع الأسماع، بتحرير ما التبس من حكم السماع[75]". الذي يصب في نفس الاتجاه، كما يتضح من مقدمته [76]، ويظهر أيضا في رسالته "ضد بدع الزيارة للصلحاء " [77]. وفي غيرها من مؤلفاته.

كما أمر المولى سليمان محمد بن العربي عاشور الأندلسي الرباطي قاضي مراكش (ت 1261 هـ/1845م) بتأليف "رسالة في بدع ليلة عاشوراء بمراكش" [78]

(72) الترجمانة الكبرى 393-396 الجيش العرمرم 1-195-198 الاستقصا 119/8-127. التيارات السياسية 24.25.34.68.82.88. المغرب عبر التاريخ 158/3 - 159. 541 الفكر السامي 374/2 الإعلام 168/5-169 ط. فاس. ذ. المنصور، ندوة الإصلاح والمجتمع المغربي 175 - 191 الحركة السلفية 193 - 194 الحياة الادبية 277. جامعة القرويين، عمراني محمد 231. المصادر العربية 66/2-67 جامع القرويين وأصول السلفية 36 - 37 أحمد العراقي، مجلة المناهل ع 30 ص 125-154.

محمد الدباغ، دعوة الحق ع 10 س 1975، ص 133-139.

عبد القادر العافية، دعوة الحق ع 240 ص 73. د. عبد الهادي التازي، مجلة المناهل ع 36 ص 98 - 99.

(73) انظر الترجمانة الكبرى 460 - 466 المغرب عبر التاريخ 557/3-558 التيارات السياسية 70-71.275.

(74) طبعت بفاس. وتوجد في الترجمانة الكبرى 466-470. والاعلام 302/5 – 307. فاس. والاتحاف 465/5-470. وسيأتي ذكر بعض فقراتها.

(75) خ. ع 529 د/2559.1د/8. 963ك / 2918.1ك.خ ح 6430. وسيأتي ذكر بعض فقراته.

(76) خ. ع 2559 د/ 8، ص 426 - 428.

(77) يوجد جزء منها في الاستقصا 123/8. ونصها الكامل غير معروف الآن، انظر المصادر العربية 64/2.

(78) خ. ح 12458/12584.1 (مبتور الآخر). وقد لخصها ابن ابراهيم المراكشي في الاعلام 298/6-302. وانظر التيارات السياسية 68.104. المغرب عبر التاريخ 552/3.

وكان يخطب بنفسه في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[79]، وبعث رسائل إلى بعض الزوايا في الموضوع [80]، وإلى قواده[81]. كما كان يأمر الخطباء بالنهي عن البدع والانحرافات على لسانه، مثلما أمر به حمدون بن الحاج في النهي عن لبس الذكور للحرير وافتراشه [82]، ومثلما أمر به الفقيه أحمد الزعري في النهي عن الزنى[83].

وأصدر أوامره بقطع بعض البدع والانحرافات، كتناول طابا والكيف اللذين أمر باحراقهما في كل بلد سنة 1214هـ/1799م[84].

تأثره بوالده :

ويظهر أن المولى سليمان تأثر ببعض أفكار والده المولى محمد ابن عبد الله [85]، فبالإضافة إلى سلفيته في العقيدة، هناك أمور أخرى كان له فيها نفس رأي والده، كما يظهر من بعض الرسائل العلمية التي بعثها إلى محمد بن الحسن الجنوي، مثل رأي المولى سليمان في علم الكلام والمنطق والفلسفة، وفي قراءة حديث الإفك من صحيح البخاري، ضمن رسالتين إلى العالم المذكور [86]، ورسالة ثالثة في مقام النبوة وتعظيمها، وما يدخل في ذلك من «ذكر كلام الملاحدة والكفرة في مقام النبوة أو في جانب الربوبية في كتاب أو مجلس» [87].

---

(79) تاريخ الضعيف، مقدمة المحقق البوزيدي 1/24-25.

(80) انظر تاريخ الضعيف 2/484.

(81) تاريخ تطوان 3/244، 269-270. عبد المجيد الصغير، ندوة الإصلاح والمجتمع 400.403.

(82) يقول حمدون ضمن خطبة تتعلق بالنهي عن لبس الحرير وافتراشه : «وإن واسطة عقد أهل البيت التي جاد بها هذا الزمان، أميركم أمير المؤمنين أبا الربيع مولانا سليمان، قد تقدم إليكم فيما أنتم عليه من مخالفة الحنيفية السمحاء، من لبس الحرير وافتراشه في الأعراس والولائم، وسكوت فقهائكم وفقرائكم (يعني المتصوفة) وذوي المروءات منكم عن ذلك فلا معنف ولا لائم، حتى عمت به البلواء، وهو يتلو عليكم في ذلك كتاب الله، وحديث جده رسول الله، ومن لم يقمه كتاب الله وحديث رسول الله أقامه السيف ذو المضاء ...» خطب حمدون بن الحاج. خ . ع 2737د، ص 214 - 215.

(83) انظر تاريخ الضعيف 2/577.

(84) انظر تاريخ الضعيف 2/586. وانظر 2/646. 685. الحركة السلفية 164.

(85) ويقول الزياني : "ومنهم سلطاننا سيدي محمد رحمه الله، ولقد تبع سيرته مولانا أمير المؤمنين سليمان بن محمد في جميع أموره" الترجمانة الكبرى 138.
وانظر التيارات السياسية 85 المغرب عبر التاريخ 3/531.

(86) انظر تعليق على ما كتبه السلطان مولاي سليمان على بعض الاحاديث للجنوي خ. ح 4766 ص 4 أ – 4 ب. 7 ب – 11 ب.

(87) المصدر السابق 11 ب – 12 ب.

ويبدو لي أن أشبه ما دار بين المولى سليمان وبين محمد بن الحسن الجنوي من جدل قلمي حول بعض المسائل العلمية، بمادار من قبل بين محمد الثالث ومحمد التاودي بن سودة من جدل قلمي أيضا حول بعض المسائل العلمية، وان اختلفت بعض المواضيع المجادَل حولها، وكان جدل سليمان مع الجنوي لاحدة فيه، بخلاف جدل محمد الثالث مع ابن سودة.

وهذا يدل على وجود الحرية الفكرية كذلك في عهد المولى سليمان[88].

موقفه من مختصر الشيخ خليل :

وإذا كان المولى سليمان قد تأثر بوالده في بعض الآراء، فإنه خالفه في موقفه من مختصر خليل، فقد كان المولى سليمان يحض الفقهاء والطلبة على قراءته، ويشجعهم على ذلك ماديا ومعنويا [89]، فكان عمله هذا في رأي المؤرخين والباحثين - نظير ما عملته الدولة المرينية في ترك الاجتهاد الذي دعا اليه الموحدون[90].

لكن هذا التشبيه لا ينبغي أن يؤخذ على إطلاقه، فالذي يظهر لي أن موقف المولى سليمان المؤيد لقراءة المختصر سياسي أكثر منه علمي، وذلك بقصد كسب ثقة الفقهاء المقلدين الذين يشكلون الأكثرية، بسبب ما للفقهاء عموما من وزن اجتماعي وسياسي حينئذ، خاصة بعد أن لاحظ المولى سليمان أن أولئك الفقهاء الذين تخلوا عن قراءة المختصر - وشبهه مثل لامية الزقاق - قد عادوا إليه بعد وفاة والده.

ولعل مما يعضد هذا الرأي أن تشجيع المولى سليمان على قراءة المختصر كان في السنوات الأولى من عهده فقط، خاصة

(88) وانظر التيارات السياسية 70.

(89) انظر تاريخ الضعيف 566/2 - 567 محمد الدباغ، دعوة الحق ع 263 ص 134 - 135.

(90) الاستقصا 67/8 الفكر السامي 403/2 النبوغ 277/1 - 278 ذكريات مشاهير رجال المغرب ع 35 ص 25 محاضرات في تاريخ المذهب المالكي 139/1 المغرب عبر التاريخ 158/3. 539 التيارات السياسية 16.49. 88. د. عمر الجيدي، دعوة الحق ع 227 ص 264 مظاهر النهضة الحديثية 149/2. الملك المصلح 218.

ذ. الحسيسن، دعوة الحق ع 246 ص 167.

سنة 1213هـ [91] -بعد أن استكمل فرض سلطته على جميع بلاد المغرب سنة 1212 هـ [92] - إلى سنة 1219 هـ [93]، فالمؤرخ الضعيف الذي يهتم بتسجيل مثل هذه الوقائع لا يذكر شيئا عن ذلك بعد السنة الأخيرة.

ومما يدل أيضا على أن المولى سليمان لم يعمل على إقفال باب الاجتهاد، وترك الرجوع إلى الأصول من كتاب وسنة، أوامره الصادرة إلى العلماء بتدريس علم التفسير [94]- الذي درسه بنفسه وألف فيه - وعلم الحديث - الذي ألف فيه، والذي ظل مزدهرا في عهده [95] - والتأليف فيهما [96]، كما يتضح من الكتب التي أمر بتأليفها، والتي سبق ذكر أمثلة منها.

وأكبر دليل هو تآليف المولى سليمان نفسه، فأغلبها في التفسير والحديث وفقه الحديث، والآراء الفقهية فيها مطبوعة بطابع التأصيل من الكتاب والسنة، وليس فيها للاستدلال بمختصر خليل أي أهمية.

كما أنه يصرح بالدعوة إلى الرجوع للكتاب والسنة، كما سيأتي ذلك.

دعوته الى التجديد واجتهاده :

ومن آرائه العلمية التي تدل أيضا على أنه من دعاة التجديد والابتكار، وعدم الركون الى أقوال الأقدمين والاكتفاء بها، قوله :

(91) تاريخ الضعيف 566/2 -567 .

(92) نفس المصدر 550/2.

(93) يذكر فيها المؤرخ الضعيف حكاية طريفة، وهي أن المولى سليمان قبض على ولد بناصر العبدي، ووجهه لسجن فاس، وقال له : «لن تخرج حتى تحفظ مختصر خليل». تاريخ الضعيف 619/2.

(94) انظر تاريخ الضعيف 510/2. 568. 570 - 571. وانظر النبوغ 278/1. المرحوم عبد الله كنون، دعوة الحق ع 4 س 1968 ص 24 - 26 (عناية المولى سليمان العلوي بعلم التفسير). سعيد أعراب، دعوة الحق ع 1 س 1980 ص 48 - 50.

(95) مدرسة الإمام البخاري 456/2. الفتوحات الإلهية، مقدمة المدني ص : هـ. المغرب عبر التاريخ 158/3.

(96) وانظر محمد الدباغ، دعوة الحق ع 263 ص 134. 135 الملك المصلح 14، التيارات السياسية 31.

«الحمد لله الذي قيض لهذا الدين، من يحفظه من الاختلاف إلى يوم الدين، ويبين ما أشكل منه على كثير من المتقدمين، تحقيقا لحديث أمتي كالمطر[97]، على أن فروع الشجرة هي مظهر الثمر، وكم ترك الأول للآخر[98]، مما يشهد به عنوان الباطن في الظاهر، كيف؟ والعلوم إنما هي منح إلهية، ومواهب اختصاصية، تنفلق أنوارها من شمس النبوءة والرسالة، مولانا محمد الذي لم يخلق الله الأكوان إلا له، وإمداده لأمته لا تنخسف أنواره، ولا تجف أبدا أنهاره، ﷺ [99].

وقوله : «وبهذا تعلم صحة قول الشاعر : ترك الأول للآخر.

ولا ينافيه قول الآخر :

لم يَدَعْ من مضى للذي قد غبرْ ❊ فضلَ علمٍ سوى أخذِه بالأثرْ

لأن ما يفتح على المتأخر لا يخلو من أخذ بأثر المتقدم، كيف ؟ والمتقدمون هم الذين بينوا المسالك، وحرروا المدارك، ومهدوا القواعد والأصول، وفتحوا لمن بعدهم باب المنقول والمعقول، لكن يذخر الله سبحانه لأهل كل عصر مسائل يستخرجونها من القوة إلى الفعل، ويفصلونها تفصيلا لم يسبقوا به، لسريان المدد المحمدي في الجميع، ولقد أجاد [ابن ملوك] [100] إذ يقول في خطبة تسهيله : وإذا كانت العلوم منحا إلهية، ومواهب اختصاصية، فغير مستبعد أن يذخر لبعض المتأخرين ما عسر فهمه على كثير من المتقدمين.

فتح الله بصائرنا للعلم النافع الموصل إلى رضاه» [101].

وقوله :«أردت أن أؤلف تأليفا أبين ما هو متفق على حرمته[102]

---

(97) نص الحديث «أمتي كالمطر لا يُدرى أوله خير أم آخره» رواه الترمذي في كتاب الادب رقم 91 وأبو داود والدا رقطني. انظر تفسير القرطبي 172/4 الاستذكار 239/1.

(98) وهذا الرأي نفسه نجده لدى بعض علماء عهده مثل محمد الرهوني، وقد عبر عنه من قبل الحسن اليوسي (ت 1102 هـ) انظر الفكر السامي 457/2 نقلا عن القانون.

(99) شرح حديث «تمثيل أعمال أهل الكتابين والمسلمين» للمولى سليمان خ. ع. 1072ك، ص 66-67

(100) تصحيف صوابه : ابن مالك.

(101) تفسير قوله تعالى : ﴿*ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون*﴾ للمولى سليمان خ. ع 1072 ك، ص 129-130.

(102) يعني من الغناء.

ومختلف فيه، حتى يمتاز الفرق بينهما لكل نبيه، ولا يغتر بقول جاهل أو متجاهل، في أمر دينه متساهل، وإن كان وقع فيه تآليف عديدة، سديدة وغير سديدة، إلا أنه ربما ترك الأول للآخر، ما كان من الذخائر»(103).

وبالفعل فقد كانت له آراء جديدة في التفسير والحديث والنحو، واجتهادات فقهية، من ذلك أنه ذكر في تفسير قوله تعالى ﴿*ولو نشاء لجعلنا* منكم *ملائكة في الأرض يخلفون*﴾ (104) وجها ثالثا في معنى "من"، مع أن المفسرين والنحويين ليس لهم في معناها إلا وجهان فقط (105).

وكذلك شرحه لحديث تمثيل أعمال أهل الكتابين والمسلمين، إذ يقول في مقدمته :

«وبعد، فإنه لما كان حديث تمثيل عمل أهل الكتابين والمسلمين بعمل الأجراء في أبعاض النهار، قد كثرت طرقه واتسعت مبانيه، وتداخلت ألفاظه فأشكلت معانيه، حتى قصرت الأقلام، عن إيضاحه للأفهام، وإزالة ركام الشكوك عنه والأوهام، ممن تصدى لشرحه من العلماء المعتبرين، أو استدل به من جهابذة المفسرين، لاجرم أمليت ما فتح الله به علي، وخلق من البيان ونسب إلي، إعلاما للنعم، وإغراء للهمم» (106).

ويقول في خاتمته : «وأما أنا فلي - إن شاء الله - بصياحي على هذا الحديث أنه لم يُفَسَّر، ومَن فسره فقد خلَط، وغلِط وغلّط، وبحثي فيه حتى قيض الله له هذا الشيخ (107)» (108).

---

(103) إمتاع الأسماع، خ. ع 2559 د/ 8، ص 427-428.

(104) الزخرف : 60.

(105) انظر مقدمة أحد علماء عهد المولى سليمان لتفسير قوله تعالى : ﴿*ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون*﴾ للمولى سليمان خ. ع 1072 ك، ص 124.

(106) خ. ع 1072 ك، ص 67.

(107) يعني شيخه محمدا الطيب بن كيران.

(108) ص 77.

ومن اجتهاداته الفقهية قوله بإباحة استعمال البخور نهار رمضان [109]، مستدلا بعدد من الأحاديث والنصوص الفقهية، مع أن ذلك مكروه على بعض أقوال المذهب المالكي [110].

ومنها فتواه بمنع المسلمين «من التجارة بأرض العدو، لئلا يؤدي ذلك إلى تعشير ما بأيديهم، أو المشاجرة مع الأجناس» [111].

مدحه من طرف الشعراء :

وقد مدحه عدد من الشعراء، منهم حمدون بن الحاج [112]، وأبو القاسم الزياني بعدة قصائد [113]، منها قصيدة بسبب قطع المولى سليمان للفتوى [114]، ومحمد بن إدريس العمراوي [115]، وإبراهيم الرياحي الطرابلسي، كما سبق الذكر [116]، وسليمان الحوات [117]،

---

(109) انظر تأليف في جواز التبخير بالعود للصائم، للمولى سليمان خ. ع 2817 د /2، ص 9- 22. ويوجد بعضه ضمن المنتخبات العبقرية لمحمد السائح 89.

(110) وهو قول محمد بن لبابة القرطبي (ت 314هـ). انظر الفكر السامي 298/2 نقلا عن ترتيب المدارك للقاضي عياض، في ترجمة عيسى بن سعادة.

(111) الاستقصا 169/8. وانظر تاريخ الضعيف 741/2 (يذكر المؤلف إضافة الى ذلك سببا أخر وهو كون البحرية من المغاربة يمارسون المنكرات هنالك)، الدرر الفاخرة 72.

وقد ألف محمد الرهوني (ت 1230 هـ) من علماء عهده، كتابا في الموضوع سماه "الرسالة الوجيزة المحررة، في أن التجارة إلى أرض الحرب وبعث المال اليها ليس من فعل البررة" خ. ع. 194 د. 2438 د. خ. ح. 5286.

وسوف تثار هذه القضية بعد هذا العهد أيضا، وتوضع فيها تآليف من طرف مغاربة وغيرهم. انظر المصادر العربية 148/2 - 151.

(112) له في مدحه ديوان بعنوان «النوافح الغالية، في الأمداح السليمانية» خ. ع. 250 د. 2423 د/963.1ك. 2707 ك. خ. ح. 222. 225. 1/226. وقد حققه الأستاذ أحمد العراقي وطبع على الستانسيل، يوجد بكلية الآداب بفاس.

(113) انظر الترجمانة الكبرى 558 - 559. 570 - 574. 579.578 - 581.

(114) انظرها في الترجمانة الكبرى 580 - 581. وانظر في موضوع قطع الفتوى من طرف المولى سليمان الملك المصلح 208 (12). تاريخ الضعيف 619/2 (17).

(115) انظر الحياة الأدبية 414.

(116) توجد قصائده في مدح المولى سليمان ضمن ديوانه خ. ع 1763 ك. وضمن الجزء الأول من كتاب تعطير النواحي. ط. تونس 1320 هـ.

(117) جمع مدائحه في ديوانه خ. ع 753 د. ص 4 ب – 50 أ. خ. ح 101. وديوان ثان خ. ح 2941.

ومحمد الطيب بن كيران [118]، وأحمد الحبيب الراشدي [119]، وعبد الواحد بن أحمد بن سودة [120].

مؤلفاته ووفاته :

خلف المولى سليمان مؤلفات عديدة في علوم مختلفة، وهي :

أ – في الفقه :

1 – إمتاع الأسماع، بتحرير ما التبس من حكم السماع [121]. تكلم فيه عن حكم الغناء والانصات إليه في الشريعة الإسلامية، مستدلا بالآيات والأحاديث ونصوص الفقه، وموضحا موقف السلف الصالح من الغناء، وقسمه إلى قسمين :

قسم محرم اتفاقا أو على الراجح، وقسم فيه خلاف من غير ترجيح الحرمة، ثم أتى المؤلف بعلل – باجتهاده – ترجح ترك الغناء ولو كان من القسم الثاني، داعيا العلماء والرعايا إلى اجتنابه [122].

2 – تأليف في جواز التبخير بالعود للصائم [123].

---

(118) بقصيدة في ثلاثة وأربعين بيتا، وذلك بمناسبة توليه الملك في 18 رجب 1206هـ / 1792م، مطلعها : **تبسم الدهر زهوا فافرح الآنا * تنسم الزهر عرفا فاق ريحانا**
خ. ع. 774د، ص 117 أ – 118 أ.

(119) توجد قصيدته في مدح السلطان ومدح خطبته، في الترجمانة الكبرى 471 - 473.

(120) انظر الترجمانة الكبرى 568. 576 - 577.

(121) خ. ع 529د/1. 2559 د / 8، ص 426 - 471. 963 ك / 1 (في 32ص). 2918 ك /1 (ورقتان). خ. ح 6040 (في 126 ص، في حجم متوسط) .1114. 4764. 4864. 6430 وقد قال الدكتور الاخضر في الحياة الادبية 366 (23) : "وفي المخطوط رقم 2918 ك ذكر اسم الشيخ الرحموني الذي يمكن أن يكون قد كتب هذه الرسالة بأمر من الملك". والصواب أن جميع النسخ تؤكد نسبة هذا التأليف للمولى سليمان. أما ذكر اسم محمد بن أحمد الرهوني – وليس الرحموني – فلأنه هو الذي أخرجه من مبيضته في 18 ربيع الأول عام 1221 هـ كما هو مذكور في المخطوط الذي ذكره الأخضر، وكذلك في المخطوطين 963 ك / 1 .2559د /8. وانظر ذ. المنوني، دعوة الحق ع 246 ص 141.

(122) وممن ألف في الموضوع من المغاربة قبل هذا العهد أحمد بن يوسف الفاسي (ت 1020هـ/ 1612م) الذي له " في السماع والرقص" خ. ع 3276 د، ص97-149. وقد طبع على الحجر بفاس.

(123) خ. ع 2817د/2، ص 9 - 22.

3 – خطبة في الانتصار للسنة ومحاربة البدع [124].

4 – رسالة ضد بدع الزيارة للصلحاء [125].

5 – تقييد في الرد على من قال بأفضلية بني إسرائيل على العرب [126].

6 – حسن المقاله، في تطهير النفس مما يشين الحج ويسلب كماله، [127]وهي رسالة في آداب الحج والزيارة، مع ذكر جملة من بدع الحجاج، ويبرز المؤلف بينهم الأمراء والمترفين، منددا بمظاهر ترفهم وهم في طريقهم، ثم عند أداء مناسك الحج[128].

7 – فتوى في العمال الذين يستودعون بالزوايا الأموال المأخوذة ظلما[129].

8 – حاشية على شرح الخرشي لمختصر خليل، في جزأين[130].

---

(124) تكرر نشرها وطبعت بفاس بمبادرة الأستاذ محمد إبراهيم الكتاني في 12 صفحة، نصا وتقديما وتذييلا. وتوجد في الترجمانة الكبرى 466 - 470 والإتحاف 465/5 - 470 والإعلام 302/5 - 307 ط. فاس.

(125) يوجد جزء منها في الاستقصا 123/8. ونصها الكامل غير معروف الآن، والموجود هو مناقشة بعض فصولها في كتاب "الكواكب السيارة، في البحث والحث على الزيارة" لمحمد المكي بن مريدة السرغيني الصبيحي (ت 1234هـ/ 1818م) خ. ع 3551 د/1، ص 1-318. 479 ك/1، ص 1 - 225. انظر المصادر العربية 64/2.

(126) خ. ع 2581د/21. 2600د/3. ولعله ألفه في الرد على التأليف المنسوب لابن زكري في هذا الموضوع.

(127) خ. ع 963 ك / 4 (مصدرة بتقريظها من طرف الشيخ محمد الأمير المصري ت 1232 هـ) خ. ح :1/12032.

(128) المصادر العربية 63/2.

(129) خ. ع 1072 كـ، ص 101 - 103. 113 - 114 (مختصرا من طرف أحمد بن التاودي بن سودة).

(130) شجرة النور 381. النبوغ 301/1. الفكر السامي 297/2. الحياة الأدبية 362 عبد الجواد السقاط، دعوة الحق ع 273 س 1409 هـ/ 1989م ص 288 كلا الأخيرين نقلا عن مقدمة محمد العابد الفاسي لكتاب عناية أولي المجد. ويوجد الجزء الأول منها في خ. ح 1323. وقد وصفه المرحوم عبد القادر الصحراوي في مجلة دعوة الحق ع 4 س 1967م ص 54 - 63.

ب – في التفسير والقراءات :

1 – تقييد على آية ﴿وإن الذين اختلفوا فيه ...﴾ (131).

2 – تقييد على آية ﴿ قالوا : أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾ انتصر فيه لعدم الوقف على لفظ "شيء" (132).

3 – تقييد على قوله تعالى ﴿ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون ﴾ (133).

4 – رسالة في تفسير قوله سبحانه ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحى إليه ...﴾ تحدث فيها عن مسألة الغرانيق بكثير من التفصيل والتدليل، والرد على المفسرين الذين يروون في تفاسيرهم خرافات لا أساس لها من الصحة والواقع (134).

ج – في الحديث :

1 – حاشية على شرح محمد الزرقاني للموطإ (135). وهو يشتمل على شروح فاتت أكابر العلماء(136).

2 – حاشية على شرح محمد الزرقاني للمواهب اللدنية(137). وهو أيضا عجيب بتحقيقاته ومعلوماته(138).

3 – تقييد على حديث تمثيل أعمال أهل الكتابين والمسلمين، بعمل الأجراء في أبعاض النهار، المسمى حديث القراريط. اشترك فيه مع شيخه ابن كيران (139).

---

(131) خ. ع 1072 ك/6 ص 78 - 94. ومعه شرح لأحد علماء عهده.

(132) الترجمانة الكبرى 360.

(133) خ. ع 1072 ك، ص 124 - 130 بتقديم أحد علماء عهده.

(134) الحياة الأدبية 363 نقلا عن مقدمة عناية أولي المجد.

(135) الحياة الأدبية 362 عبد الجواد السقاط، دعوة الحق ع 273 ص 288 كلاهما نقلا عن مقدمة عناية أولي المجد. شجرة النور 381، عبد العزيز بنعبد الله، دعوة الحق ع 240 ص 27.

(136) الحياة الأدبية 362 نقلا عن جمهرة التيجان لابي القاسم الزياني.

(137) الحياة الأدبية 362. عبد الجواد السقاط، دعوة الحق ع 273 ص 288 كلاهما نقلا عن مقدمة عناية أولي المجد. معجم المحدثين 20 ملحق بروكلمان 874/2. شجرة النور 381.

(138) الحياة الأدبية 362 نقلا عن مقدمة عناية أولي المجد.

(139) خ. ع 2560د/6. 1072 ك، ص 66 - 77. 153 ج، ص 29 - 35.

د – في التراجم والفهارس :

1 – فهرست ألفها باسمه أبو القاسم الزياني سنة 1233هـ بعنوان "جمهرة التيجان، وفهرس اللؤلؤ والياقوت والمرجان، في أشياخ أمير المؤمنين مولانا سليمان" (140).

2 – عناية أولي المجد، بذكر آل الفاسي ابن الجد (141)، ألفه اعترافا بفضل شيخه محمد بن عبد السلام الفاسي(142).

هـ – مختلفات :

1 – رسالة عن حال متفقرة (143) الوقت (144).

2 – تأليف في أحكام الجن والتفريق بينها وبين أحكام الإنس(145).

3 – تقاييد تشتمل على موضوعات قيمة (146).

4 – رسالة سلطانية في سبب نقض بيعته (147).

5 – رسالة سلطانية عليها خمسة تعاريف وتسع فتاوى (148).

وقد نسب له البحاثة محمد المنوني جمع أشعار الفقيه أحمد الهلالي (ت 1175هـ)، وترتيبها في ديوان (149)، ثم تردد في نسبة هذا العمل بين المولى سليمان بن محمد بن عبد الله العلوي وبين سليمان ابن محمد بن عبد الله الحوات (ت 1231هـ) (150).

(140) خ. ع 1220 ك. خ. ح. 3771، 6778، 11485. وانظر عنها المصادر العربية 34/2 - 35.

(141) طبع بفاس سنة 1347هـ/ 1928م، في 108ص.

(142) هذا ما ثبت أخيرا من نسبة هذا الكتاب للمولى سليمان. انظر الحياة الأدبية 361 - 362، المصادر العربية 21/2 -22 المغرب عبر التاريخ 558/3 محمد الدباغ، دعوة الحق ع 263 ص 135. بعد أن نفاها بعض الباحثين ونسبوا الكتاب لسليمان الحوات مثل محمد الكتاني في سلوة الأنفاس 312/2، 362/3. وعبد الكريم الفيلالي في تحقيق الترجمانة الكبرى 44 (1). وبعد أن احتمل هذه النسبة بعضهم مثل بروفنسال في مؤرخو الشرفاء 244 ط. الرباط.

(143) يعني متصوفة.

(144) الحياة الادبية 363 نقلا عن المنتخبات العبقرية.

(145) شجرة النور 381.

(146) خ. ع 153 ج، ص 248 - 310.

(147) خ. ع 2795 د/ 86، وتوجد في تاريخ الضعيف 2/ 751 - 752. ويوجد جزء منها في الاستقصا 164/8.

(148) خ. ع 2795 د / 84.

(149) ذ. المنوني دعوة الحق ع 246 س 1405هـ / 1985م ص 141.

(150) المصادر العربية، المنوني 56/2 ط. 1410 هـ/ 1989م.

توفي المولى سليمان مريضا في 13 ربيع الأول عام 1238هـ/28 نوفمبر 1822م بمراكش، ودفن فيها بضريح المولى علي الشريف[151]، بعد أن أوصى بالملك لابن أخيه المولى عبد الرحمان بن هشام، على كثرة أولاده ووجود بعض إخوته[152] مستفيدا من أزمة العرش التي عاشها المغرب بعد وفاة والده محمد بن عبد الله الذي لم يوص أخيرا لمن يخلفه[153].

وممن رثى المولى سليمان محمد بن إدريس العمراوي الفاسي (ت 1264هـ/1847م)[154].

فقهـه :

سبق القول بأن تآليف المولى سليمان الفقهية مطبوعة بطابع التأصيل من الكتاب والسنة، كما أنها تتضمن دعوة صريحة الى التأصيل.

ففي مجال هذه الدعوة نجده يقول في مقدمة "إمتاع الأسماع": «... بعدله خذل من شاء، وبفضله وفق من شاء من عباده، وأشرق في قلوبهم أنوار اليقين، فعلموا أن ما خالف الكتاب والسنة ضلال مبين، وإن بلغ صاحبه غاية اجتهاده، وتحققوا عظمته وجلاله، فلم يعصوا له أمرا، وتيقنوا أن اللذيذ لذيذ الأخرى ... وجال فكرهم في أفضل ما يقربهم من الله، وأجل ما ينالون به محبته ورضاه، فسمعوا قوله : ﴿*قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله*﴾[155] فعكفوا على متابعة الرسول الموجبة للفوز بمحبة الله ووداده، ولم يشكوا أن متابعة الشيطان والهوى والنفس، مما يرديهم عند نزول الحمام وحلول الرمس، فتركوا اختيارهم ومرادهم لاختيار الله ومراده، والصلاة والسلام على سيدنا محمد... القائل : «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»[156] وعلى آله وأصحابه، وكل من اقتفى آثاره، وسلك سبل رشاده[157]».

(151) تاريخ الضعيف 750/2، الاستقصا 166/8. الحياة الأدبية 360. شجرة النور 381. مؤرخو الشرفاء 138 ط. الرباط. المغرب عبر التاريخ 172/3 - 173.

(152) الاستقصا 164/8 - 165. 183. 184. المغرب عبر التاريخ 172/3 - 173. 364 - 562.

(153) تاريخ الضعيف، مقدمة تحقيق العماري ص : د.

(154) انظر مرثيته في الاستقصا 166/8-168. وانظر بعضها في التيارات السياسية 243.

(155) آل عمران : 31.

(156) صحيح الترمذي 144/10-145 مسند أحمد 126/4.127.

(157) إمتاع الأسماع خ. ع 2559 د / 8، ص 426 - 427.

ويقـول فـي أثنائه : «اعلم أن الناس اضطربت في السـمـاع أقـوالهم، واخـتلفت فـيه عن الأيمة أنقـالهم، حـتى إن منهم من ينقل عـمن يقـتـدى به من الأيمة تحـريمه، ومنهم من ينقل عنهم أنفسـهم جوازه، فرأينا أن نرجع إلى الأصل الأصيل، وهو كتاب الله وحديث رسوله المنزل عليه الذكر ليبينه للناس وليفصله لهم أي تفصيل، فإن الله سبحانه وتعالى يقول : ﴿*فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول*﴾ [158].» [159].

ويقـول في خاتمته : «إذا دار الأمر بين الاقتداء بأهل الأحـوال وبالنبي ﷺ وأصـحابه، تعين الثاني، ... جعلنا الله من المتمسكين بالكتاب والسنة المتبعين للسلف الصالح، وممن لا يرى إلا وهو فيما ينوبه من الله غاد ورائح» [160].

كما نجد له هذه الدعوة في تآليف أخرى [161].

وفي مجال تطبيق التأصيل نجد له نصوصا كثيرة، منها قوله:

«فأنشدكم الله، عباد الله، هل فـعل رسول الله ﷺ لحمزة عمه سيد الشهداء موسما ؟!، وهل فـعل سيد هذه الأمة أبو بكر لسيد الأرسال صلوات الله عليه وعلى جميع الآل والأصحاب موسما ؟!، وهل فـعل عـمـر لأبي بكر مـوسـمـا ؟!، وهل تصـدى لذلك أحـد من التابعين رضي الله عنهم أجمعين ؟!، ثم أنشدكم الله، هـل زخرفت على عـهد رسـول الله ﷺ المساجد ؟!، أم زوقت أضرحة الصحابة والتابعين الأماجد؟!، وكـأني بكم تقولون في نحو المواسم وزخـرفة أضرحة الصالحين، وغير ذلك من أنواع الابتداع : حسبنا الاقتداء والاتباع، ﴿*إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون*﴾ [162].

وهذه المقالة قالها الجاحدون، هيهات هيهات لما توعدون ...

(158) النساء : 58.

(159) إمتاع الأسماع 434.

(160) نفس المصدر 470 - 471.

(161) مثل مقدمة "خطبة في الانتصار للسنة ومحاربة البدع" بالاتحاف 465/5.

(162) الزخرفة : 22.

فليس في دين الله ولا فيما شرع نبي الله أن يتقرب إلى الله بغناء ولا شطح، والذكر الذي أمر به وحث عليه، ومدح الذاكرين به، هو على الوجه الذي كان يفعله ﷺ، ولم يكن على طريق الجمع ورفع الأصوات على لسان واحد، فهذه سنة السلف، وطريقة صالحي الخلف، فمن قال بغير طريقهم فلا يُستمع، ومن سلك غير سبيلهم فلا يُتبع ﴿ *ومن يشاقق الرسول من بعدما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم، وساءت مصيرا* ﴾ (163). ﴿*قل هذه سبيلي أدعو إلى الله، على بصيرة أنا ومن اتبعني، وسبحان الله، وما أنا من المشركين*﴾ (164)، فمالكم يا عباد الله ولهذه البدع، أأمْناً من مكر الله، أم تلبيسا على عباد الله ؟ ...» (165).

وقوله : «ومن أراد منكم التقرب بصفة أو وُفق لمعروف إطعام أو نفقة فعلى من ذكر الله في كتابه، ووعد فيهم بجزيل ثوابه، كذوي الضرورة الغير الخفية، والمرضى الذين لستم أولى منهم بالعافية، ففي مثل هذا تُسد الذرائع، وفيه تمتثل أوامر الشرائع ﴿*إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله، والله عليم حكيم*﴾ (166). ولا يُتقرب إلى مَلك النواصي، بالبدع والمعاصي، بل بما تقرب به الأولياء والصالحونَ، والأتقياء المفلحون، أكل حلال، وقيام الليال، ومجاهدة النفس في حفظ الأحوال، بالأقوال والأفعال، البطن وما حوى، والرأس وما وعى، وآيات تُتلى، وسلوك الطريقة المثلى، وحج وجهاد، ورعاية السنة في المواسم والأعياد، ونصيحة تُهدى، وأمانة تؤدى، وخلق على خلق القرآن يحذى، وصلاة وصيام، واجتناب مواقع الآثام، وبيع النفس والمال من الله. ﴿*إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة، يُقاتِلون في سبيل الله*

---

(163) النساء : 114.

(164) يوسف : 108.

(165) خطبة في الانتصار للسنة، بالاتحاف 466/5 - 467.

(166) التوبة : 60.

فيَقتُلون ويُقتَلون وعدا عليه حقا في التوارة والإنجيل والقرآن، ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به، وذلك هو الفوز العظيم﴾[167] ﴿*ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيئين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة﴾* [168]. ﴿*وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾* [169].
صراط مستقيم كتاب الله وسنة رسوله وليس الصراط كثرة الرايات، والاجتماع للبيات، وحضور النساء والأحداث، والتصفيق والرقص، وغير ذلك من أوصاف الرذائل والنقص، ﴿أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا، فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾[170] عن المقدام بن معْدِ يكرب سمعت رسول الله ﷺ يقول : يجاء بالرجل يوم القيامة وبيده راية يحملها وأناس يتبعونه، فيسأل عنهم ويسألون عنه ﴿*إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب* ...﴾ [171]» [172].

وقوله : " الباب الثاني فيما جاء في ذم الغناء من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الأئمة فقهاء وصوفية ... قال جل علاه : ﴿*واستفزز من استطعت منهم بصوتك*﴾ [173]. قال ابن عباس وقتادة : بدعائك إلى معصية الله. وقال مجاهد : بالغناء والمزامر وهذا أخص.

وقال جل علاه ﴿ *ومن الناس من يشتري لهو الحديث*﴾ [174]

---

(167) التوبة : 112.

(168) البقرة : 176.

(169) الأنعام : 154.

(170) فاطر : 8.

(171) البقرة : 165.

(172) خطبة في الانتصار للسنة، بالاتحاف 468/5.

(173) الإسراء : 64.

(174) لقمان : 5.

قال قتادة : شراؤه استحبابه. فحسب المرء من الضلالة أن يختار حديث الباطل على حديث الحق، وما يضر على ما ينفع، وهو الذي اختاره ابن جرير أن لهو الحديث كل كلام يصد عن آيات الله واتباع سبيله. وعن ابن مسعود وغيره : المزامير والغناء بالألحان وآلات الطرب. وهذا أخص ﴿*ليضل عن سبيل الله*﴾ أي إنما يصنع هذا ليخالف الإسلام وأهله ﴿*ويتخذها*﴾ أي سبيل الله ﴿*هزوا، أولئك لهم عذاب مهين*﴾ [175]. أي كما استهانوا بآيات الله ...» [176].

واستمر في تفسير الآيتين الى أن قال : «فتحصل أن هذا التفسير [177] مروي عن النبي ﷺ وعن ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وجابر من الصحابة، وعن مجاهد وعكرمة والنخعي وميمون ابن مهران ومكحول والحكم وحماد من التابعين، وعليه اقتصر غير واحد من أكابر المالكية، وصدر به آخرون [178]...» [179].

ثم قال : «فهذه الآي الأربع [180] محرمات من السماع ما يقع به استفزاز، ويضل عن سبيل الله وعن آياته ويصد عن الحق، وذلك ما اشتمل على ما يحرك دواعي النفس من أشعاره وآلاته وما اتخذ ديدنا وعادة حتى ألهى عن العبادة» [181].

ومثل قوله : «وأما دليل ذلك [182] من السنة فأكثر من أن يحصى، منها ما أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي مالك الأشعري أن رسول الله ﷺ قال : "ليكونن من أمتي قوم يستحلون الحر [183] والحرير والخمر والمعازف" [184]. وما أخبر به واقع، ليس

---

(175) لقمان : 5.

(176) إمتاع الأسماع 434.

(177) يعني تفسير لهو الحديث بالغناء.

(178) وهم القرطبي وابن العربي وابن يونس وابن عطية وزروق. انظر ص 435 - 436.

(179) نفس المصدر 436.

(180) الآية الثالثة هي ﴿*أفمن هذا الحديث تعجبون وتضحكون ولا تبكون وأنتم سامدون.*﴾ النجم : 58 - 60. والرابعة ﴿*فماذا بعد الحق إلا الضلال*﴾ يونس : 32. انظر ص 436.

(181) نفس المصدر 437.

(182) يعني ذم الغناء.

(183) معناه الزنى. صحيح البخاري 106/7.

(184) صحيح البخاري 106/7 وفيه بلفظ "أقوام".

له من دافع، ومنها ما أخرجه ابن ماجة وابن حبان في صحيحه والطبراني والبيهقي عن أبي مالك أيضا أن رسول الله ﷺ قال: «ليشربن أناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها، ويضرب على رؤوسهم بالمعازف والقينات، يخسف الله بهم الأرض ويجعل منهم قردة وخنازير» (185). قال المناوي: يسمونها بغير اسمها أي يبدلون اسمها ويبقي معناها. وقال قبل هذا: أي يشربون النبيذ المطبوخ ويسمونه طُلاً، تحرجا من تسميته خمرا، وذلك لا يغني عنهم من الحق شيئا. قال ابن العربي: والذي أنذر بهم هم الحنفية. هـ. ثم قال: ويُضرَب على رؤوسهم بالمعازف أي الدفوف ونحوها، والقينات أي الإماء تضرب على رؤسهم بآلات اللهو الغناء، أولئك يخسف الله بهم الأرض. الخ. دعاء أو خبر، قال ابن العربي: يحتمل أن يكون المسخ حقيقة كما وقع في الأمم الماضية، أو هو كناية عن تبدل أخلاقهم، ثم قال: وإسناده صحيح. هـ. منه بلفظه.

ومنها ما أخرجه الترمذي عن علي كرم الله وجهه: "إذا فعلت أمتي خمس عشرة خصلة حل بها البلاء". فذكر الحديث الى أن قال: "شربت الخمر واتخذت القيان والمعازف". الحديث (186)» (187).

وهكذا يتابع ذكر الأحاديث وشرحها، وآيات تشهد لذلك الشرح، كما يذكر آثار الصحابة والتابعين (188).

إلى غيرها من أمثلة تأصيله (189).

ونجده يعالج المسألة على مستوى الأصول ومستوى الفروع، مثل قضية الغناء فقد عالجها من جهة الفروع ثم من جهة الأصول، وستأتي بعض نصوصه في معالجتها من جهة الفروع.

---

(185) سنن ابن ماجة 1333/2 بلفظ "ناس" السنن الكبرى للبيهقي 295/8. 221/10 المعجم الكبير للطبراني 321/3. مسند أحمد 342/5. كنز العمال 347/5 بلفظ "أناس".

(186) في صحيح الترمذي 58/9 بلفظ «وشُربت الخمور ولُبس الحرير واتخذت القينات والمعازف».

(187) إمتاع الأسماع 437 - 438.

(188) انظر نفس المصدر 438 وما بعدها.

(189) انظر مثلا إمتاع الأسماع 434 - 438 وما بعدها 463 خطبة في الانتصار للسنة، بالإتحاف 465/5 - 466. 468 وما بعدها.

كما يستدل بأمهات المذهب المالكي، إما مباشرة أو بواسطة، مثل قوله : «قال في كتاب الجعل والإجارة من المدونة ما نصه : وكره مالك قراءة القرآن بالألحان»[190].

وقوله : «ففي المعيار بعد ما قدمناه عنه ما نصه : قال ابن عبد الحكم في المختصر : سئل مالك عن الغناء فقال : لا يجوز. فقيل له عن أهل المدينة يسمعونه، فقال : إنما يسمعه عندنا الفساق، وحكاه الأستاذ الطرطوشي في الحوادث والبدع له عنه. وكذا القرطبي في كشف الغناء في الإكمال بأنه المعروف عنه. هـ. منه بلفظه ...» [191].

وبالإضافة إلى الأمهات يستدل بفتاوي المعيار وأقوال الحطاب في شرحه على المختصر (مواهب الجليل) وابن الحاج في كتابه "المدخل" [192] وغيرهم.

ويذكر الخلاف داخل المذهب المالكي، كقوله :

«اعلم أن الغناء المجرد عن الآلات الذي يثير شرا، عن الإمام فيه روايتان بالكراهة والمنع، وقد تقدم جزم المازري بعزو الكراهة له، وهو الذي صححه بعضهم، ورجح غيره عنه المنع»[193].

وإذا عالج المسألة من جهة الفروع فإنه لا يكتفي بمجرد سرد الأقوال وإنما يعالجها على طريقة التحقيق وإظهار الرأي الحاسم، ففي مسألة الغناء نجده يقول :

«الباب الأول في تحقيق مذهب الإمام مالك رضي الله عنه وإبطال ما نسب إليه من إجازته سماع العود وفعله وأنه وجد العود في تركته :اعلمَ أن الغناء المجرد عن الآلات الذي يثير شرا، عن الإمام فيه روايتان بالكراهة والمنع، وقد تقدم جزم المازري بعزو الكراهة له، وهو الذي صححه بعضهم، ورجح غيره عنه المنع. ففي المعيار

(190) إمتاع، الأسماع 433.

(191) نفس المصدر 432 - 433.

(192) انظر المصدر السابق 432 - 434.

(193) نفس المصدر 432.

بعدما قدمناه عنه ما نصه : قال ابن عبد الحكم في المختصر: سئل مالك عن الغناء فقال : لا يجوز. فقيل له عن أهل المدينة يسمعونه، فقال : إنما يسمعه عندنا الفساق. وحكاه الأستاذ الطرطوشي في الحوادث والبدع له عنه، وكذا القرطبي في كشف الغناء في الإكمال بأنه المعروف عنه. هـ. منه بلفظه. واتخاذه ديدنا وعادة يجرح صاحبه، فأحرى مع الدف والغربال، وهذا في غير الولائم، وأما فيها فقد حصل ابن رشد في ذلك في سماع عيسى وسماع أصبغ من كتاب النكاح، وأشبع الكلام في ذلك في سماع عيسى، ونقل كلامه غير واحد مختصرا وقبلوه، ونقله الحطاب في باب الوليمة ... فإذا علمت هذا ظهر لك أن ما نُسب لمالك ليس بصحيح، وكيف يُقبَل النقل عنه بذلك وهو يكره قراءة القرآن بالألحان على وجه لا يخل بالتلاوة، وقد استدل هو نفسه بهذا على الغناء المجرد، فكيف بالعود، فكيف بوجوده في تركته ؟!، قال في كتاب الجعل والإجارة من المدونة ما نصه : وكره مالك قراءة القرآن بالألحان، فكيف بالغناء ؟!. وفي المدخل ما نصه : ومذهب مالك – رحمه الله – أن الطار الذي فيه الصراصير يحرم، وكذلك الشبابة، ويجوز الغربال لإظهار النكاح. هـ. منه. فالعود وشبهه أشد مما ذكر بمراتب، فتحصل أن تلك الحكاية باطلة، فلا يغتر بها إلا نفوس جاهلة»[194].

ويقول : «الباب الثالث فيما يفهم قبل من انبغاء التنزه عن كل ما شأنه أن يشغل عن ذكر الله، أما القسم المحرم من الغناء اتفاقا أو على الراجح، فلا إشكال في وجوب التنزه عنه لأنه –مع كونه شاغلا عن ذكر الله –معصية، وأما ما فيه خلاف من غير ترجيح الحرمة، فمع كونه شاغلا فهو من المشبهات التي يطلب تركها بلا خلاف، فالراعي حول الحمى. الخ[195]، وأما غير ذلك ففيه الشغل

(194) نفس المصدر 432 - 434.

(195) يشير إلى الحديث المروي عن أبي عبد الله النعمان بن بشير «الحلال بين والحرام بين، وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه، ألاّ وإن لكل ملك حمى ألا إن حمى الله في أرضه محارمه ...» صحيح البخاري 16/1. وفي كتاب البيوع رقم 2. وأخرجه مسلم في كتاب المساقاة رقم 107. 108. وأحمد في مسنده 267/4– 275.271.269 وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة..

عن ذكر الله وإضاعة العمر فيما لا يعود بنفع، لا في العاجل ولا في الآجل، وقد ورد : العاقل لا يرى ساعيا إلا فيما فيه تحصيل حسنة لمعاده، أو درهم لمعاشه.

ولا شك أن ذلك مما لا يعني، وقد صح، وورد من طرق، قوله ﷺ : "من حسن إسلام المرء تركه مالا يعنيه"[196]» [197]. واستمر في ذكر العلل التي ترجح ترك الغناء ولو بقسمه الأخير.

كما يذكر الخلاف العالي، مثل قوله :

«فهذه جملة صالحة كافية من نصوص المحققين من المالكية، والذي اختاره المتأخرون من فقهاء الشافعية، مثل الإمام الغزالي والرافعي والنووي رحمهم الله، أن الغناء بما هو من شعائر الخمر من الآلات المطربة، كالعود والجنك والطنبور وسائر المعازف والأوتار، يحرم بتحريم استعماله والاستماع اليه، وماعدا ذلك ففيه خلاف» [198].

ومن حيث الواقعية فأغلب تآليف المولى سليمان الفقهية ألفها في حوادث وقعت في عهده، مثل خطبته في الانتصار للسنة، ورسالة ضد بدع الزيارة، وإمتاع الأسماع، وحسن المقالة، فهذه التآليف الأربعة كلها في موضوع محاربة البدع، ومثل فتواه في العمال الذين يستودعون بالزوايا الأموال المأخوذة ظلما، وفتواه بمنع المسلمين من التجارة بأرض "العدو"، وضمن هذه التآليف ما يصرح بأنه ألفها بناء على ما هو واقع في وقته، مثل قوله في مقدمة إمتاع الأسماع : «لما رأيتُ الكثير من العوام، بل الفقهاء الأعلام، يحضرون مجالس الغناء بالعود والرباب والطار، وأشعار الخمر والمرد وغير ذلك مما للفساق فيه أوطار، وإذا سئلوا عنه قالوا

---

(196) مسند أحمد 20/1، الكامل في الضعفاء 907/3. 1588/4. 2341/6. كنز العمال 8291/3 مجمع الزوائد 18/8.

(197) إمتاع الأسماع 462 - 463.

(198) نفس المصدر 463.

مختلف فيه، إما جهلا وعمها، وإما لبسا للحق بالباطل خفة وسفها، أردتُ أن أؤلف تأليفا أبين ما هو متفق على حرمته ومختلف فيه، حتى يمتاز الفرق بينهما لكل نبيه، ولا يغتر بقول جاهل أو متجاهل، في أمر دينه متساهل»[199].

وقوله مخاطبا رعيته : «واتركوا عنكم بدع المواسم التي أنتم بها متلبسون، والبدع التي يزينها أهل الأهواء ويلبسون، وافترقوا أوزاعا، وانتزعوا الأديان والأموال انتزاعا، بما هو حرام كتابا وسنة وإجماعا، وتسموا فقرا، وأحدثوا في دين الله ما استوجبوا به سقرا، ﴿*قل هل ننبئكم بالاخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا*﴾[200]. وكل ذلك بدعة شنيعة، وفعلة فظيعة، ووصمة وضيعة، وسنة مخالفة لأحكام الشريعة، وتلبيس وضلال، وتدليس شيطاني وخبال، زينه الشيطان لأوليائه فوقتوا له أوقاتا، وأنفقوا في سبيل الطاغوت في ذلك دراهم وأقواتا، وتصدى له أهل البدع من عيساوة وجيلالة، وغيرهم من ذوي البدع والضلالة، والحماقة والجهالة، وصاروا يرتقبون للهوهم الساعات، ويتزاحمون على حبال الشيطان وعصيه منهم الجماعات، وكل ذلك حرام ممنوع، والإنفاق فيه إنفاق غير مشروع»[201].

---

(199) المصدر السابق 427.

(200) الكهف : 99.

(201) خطبة في الانتصار للسنة، بالإتحاف 466/5.

فهرست المصادر والمراجع

أ – باللغة العربية والمترجمة :

1 – المطبوعات والمخطوطات[1] :

* القرآن الكريم : برواية الإمام ورش. نشر دار المصحف– القاهرة 1383 هـ/1964م.

* إتحاف أعلام الناس، بجمال أخبار حاضرة مكناس : عبد الرحمان بن زيدان. الطبعة الأولى – الرباط 1347 - 1352هـ/- 1929 1933م اختصاره : (الإتحاف).

* الإحسان الإلزامي في الإسلام، وتطبيقاته في المغرب : الدكتور محمد الحبيب التجكاني أطروحة دكتوراه. نسخة مرقونة بمكتبة دار الحديث الحسنية.

* إمتاع الأسماع، بتحرير ما التبس من حكم السماع : السلطان المولى سليمان العلوي. خ. ع 2559 د/8، ص 426-471.

* الإعلام، بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام : عباس بن إبراهيم السملالي المراكشي. المطبعة الجديدة – فاس 1936 – 1939م.

* الإستذكار ... : يوسف بن عبد البر النمري ط. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

* الاستقصا، لأخبار دول المغرب الأقصى : أحمد بن خالد الناصري. تحقيق ولدي المؤلف جعفر ومحمد ط. الدار البيضاء 1956.

(1) وقد رمزت لخزانات المخطوطات كما يلي :

خ. ع : الخزانة العامة بالرباط.

خ. ح : الخزانة الحسنية بالرباط.

خ. تطوان : الخزانة العامة بتطوان.

* تأليف في جواز التبخير بالعود للصائم : المولى سليمان العلوي خ. ع 2817 ك/2، ص 9 - 22.

* تأليف في حذف لفظة « قال » من السند : محمد الطيب بن كيران خ. ع 1072 ك / 3، ص 54 - 61.

* تاريخ تطوان : محمد داود المطبعة المهدية - تطوان.

* تاريخ الضعيف الرباطي : محمد بن عبد السلام الضعيف الرباطي. بتحقيق محمد البوزيدي الشيخي جزآن، الطبعة الأولى الدار البيضاء 1988. بتحقيق أحمد العماري. جزء واحد الطبعة الأولى 1986.

* الترجمانة الكبرى ، في أخبار المعمور برا وبحرا : أبو القاسم الزياني تحقيق عبد الكريم الفيلالي. مطبعة فضالة 1967.

* تعليق على ما كتبه المولى سليمان على بعض الأحاديث : محمد ابن الحسن الجنوي خ. ح 4766، ضمن مجموع، ص 1 ب - 14 ب.

* تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) : أبو عبد الله القرطبي. طبعة دار الكتب المصرية.

* تفسير قوله تعالى ﴿*ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون*﴾. المولى سليمان العلوي خ. ع 1072 ك، ضمن مجموع، ص 124 - 130.

* التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية: د. إبراهيم حركات. ط. الأولى مطبعة الدار البيضاء 1985.

* جامع القرويين : د. عبد الهادي التازي. ط. الأولى دار الكتاب اللبناني. بيروت 1972.

* جامع القرويين وأصول السلفية المغربية 1873 –1914 م : محمد الفلاح العلوي، رسالة دبلوم، نسخة مرقونة بمكتبة كلية الآداب بالرباط.

* الجامع الصحيح : محمد بن إسماعيل البخاري: ط. بولاق – مصر 1314 هـ.

* الجامع الصحيح : مسلم بن الحجاج القشيري تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ط. الأولى دار إحياء التراث العربي – بيروت 1955.

* جامعة القرويين فيما بين 1914 – 1934م : محمد عمراني، رسالة دبلوم، نسخة مرقونة بكلية الآداب بالرباط.

* جمهرة التيجان، وفهرس الياقوت واللؤلؤ والمرجان، في أشياخ أمير المؤمنين مولانا سليمان : أبو القاسم الزياني، خ. ح 6778.

* جواب على سؤال في العمال الذين يستودعون بالزوايا الأموال المأخوذة ظلما :المولى سليمان العلوي، خ. ع 1072ك، ص 101 - 103. 113– 114 (مختصرا من طرف أحمد التاودي بن سودة).

*جواب في نفس الموضوع : أحمد بن التاودي بن سودة. خ. ع 1072ك، ص 113 - 115.

* جواب في نفس الموضوع : محمد الطيب بن كيران. خ. ع 1072 ك، ص 103 - 109.

* جواب في نفس الموضوع : محمد بن إبراهيم الدكالي. خ. ع 1072ك، ص 109 - 110.

*جواب في نفس الموضوع : محمد بن عمر الزروالي. خ. ع 1072ك، ص 110 - 113.

* جواب عن كتابين للمولى سليمان في فريضة الحج : محمد الطيب بن كيران خ. ع 2753 د/ 4، ص 95- 96.

* جواب عن سؤال المولى سليمان حول أصحاب اليمين في الجنة: محمد الطيب بن كيران خ. ع 1072ك /2 ص 36 - 54.

* الجيش العرمرم الخماسي، في دولة أولاد مولانا علي السلجلماسي : محمد الكنسوسي. ط. حجرية 1336 هـ.

* الحركة السلفية بين المشرق والمغرب : علي أبو لعكَيكَ. رسالة دبلوم، نسخة مرقونة بمكتبة دار الحديث الحسنية.

* الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية : د. محمد الأخضر ط. الأولى الدار البيضاء 1977.

* خطب حمدون بن الحاج : خ. ع 2737 د.

* الدرر الفاخرة، بمآثر الملوك العلويين بفاس الزاهرة : عبد الرحمان بن زيدان ط. الرباط 1937.

* دليل مخطوطات دار الكتب الناصرية : محمد المنوني. ط. وزارة الأوقاف. مطبعة فضالة - المحمدية 1985.

* ذكريات مشاهير رجال المغرب : عبد الله كنون ع 35 ط. بيروت.

*رسالة في مسألة حذف لفظة «قال» من السند : حمدون بن الحاج خ. ع 1072 ك، ص 61 - 66.

* الروضة السليمانية في ملوك الدولة الإسماعيلية : أبو القاسم الزياني. خ. ع 1275د.

* الكامل في الضعفاء : عبد الله بن عدي دار الفكر، بيروت.

* كنز العمال : علاء الدين علي المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة 1979.

* مؤرخو الشرفاء : ليڤي بروفنسال، ترجمة عبد القادر الخلادي، ط. الرباط 1977.

* مجمع الزوائد : على الهيثمي، ط. المقدسي.

* مجموع : خ. ع 1154 ك.

* محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي : د. عمر الجيدي، الجزء الأول، مطبوع على الستانسيل لطلبة دار الحديث الحسنية. 1984.

* مدرسة الإمام البخاري في المغرب : د. يوسف الكتاني ط. دار لسان العرب – بيروت.

* المزايا، فيما أحدث من البدع بأم الزوايا : محمد بن عبد السلام الناصري خ. ع 3548 د.

* مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي : عبد الهادي الحسيسن ط. تطوان 1982 - 1983.

* الملك المصلح سيدي محمد بن عبد الله العلوي : الحسن العبادي. مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر – الدار البيضاء.

* ملحق تاريخ الأدب العربي : كارل بروكلمان، ليدن بريل، الجزء الأول 1937، الثاني 1938، الثالث 1942.

* المصادر العربية لتاريخ المغرب : محمد المنوني، الجزء الأول مؤسسة بنشرة 1983 الجزء الثاني مطبعة فضالة 1989.

* معجم المؤلفين : رضا كحالة. ط. مطبعة الترقي، دمشق 1961.

* المعجم الكبير : الطبراني ط. العراق.

* معجم المحدثين والمفسرين والقراء بالمغرب الأقصى : عبد العزيز بنعبد الله. ط. الرباط 1972.

* المغرب عبر التاريخ : د. إبراهيم حركات. الجزآن الأول والثاني ط. الثانية مطبعة النجاح الجديدة 1984 الجزء الثالث ط. الأولى مطبعة النجاح الجديدة 1985.

* مسند الامام أحمد : المطبعة الميمنية – مصر 1306 هـ.

* النبوغ المغربي، في الأدب العربي : عبد الله كنون. ط. الثانية – بيروت 1961.

* ندوة الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر : منشورات كلية الآداب بالرباط 1983.

* صحيح البخاري (الجامع الصحيح).

* صحيح الترمذي، بشرح ابن العربي المعافري : ط. الأولى المطبعة المصرية بالأزهر 1931.

* صحيح مسلم (الجامع الصحيح).

* عناية أولي المجد، بذكر آل الفاسي ابن الجد : المولى سليمان العلوي، المطبعة الجديدة – فاس 1347 هـ.

* عقد نفائس اللآل، في تحريك الهمم العوال، إلى السمو إلى مراتب الكمال : محمد الطيب بن كيران خ. ع 1072ك/1، ص 1-36.

* الفتوحات الإلهية الكبرى : السلطان محمد بن عبد الله العلوي المطبعة المحمدية – الرباط 1945.

* الفكر السامي، في تاريخ الفقه الإسلامي : محمد بن الحسن الحجوي، تعليق عبد العزيز بن عبد الفتاح القارئ، ط. الأولى المدينة المنورة 1396 - 1397.

* فهرس الفهارس والأثبات : عبد الحي الكتاني باعتناء الدكتور إحسان عباس ط. الثانية، دار الغرب الإسلامي – بيروت 1982.

* سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة : محمد ناصر الدين الألباني، ط. الرابعة، المكتب الإسلامي 1398هـ.

* سلوة الأنفاس، ومحادثة الأكياس، بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس : محمد بن جعفر الكتاني ط. حجرية 1316 هـ.

* سنن ابن ماجة : تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1975م.

* السنن الكبرى: البيهقي، ط. الأولى، حيدر آباد، الهند 1346 هـ.

* شجرة النور الزكية، في طبقات المالكية : محمد بن محمد مخلوف، ط. دار الكتاب العربي – بيروت.

* شرح الأربعين النووية (شرح العشرة الأولى) : أحمد بن التاودي بن سودة ط. حجرية، فاس – 1309 هـ.

* شرح حديث تمثيل أعمال أهل الكتابين والمسلمين بعمل الأجراء في أبعاض النهار : مشترك بين المولى سليمان ومحمد الطيب بن كيران خ. ع 1072 ك، ص 66 - 77.

* اليواقيت الثمينة، في أعيان مذهب عالم المدينة : محمد البشير ظافر الأزهري. ط. مصر 1325 هـ.

2 – الدوريات :

* مجلة دعوة الحق : ع 4 س 1967 – ع 4 س 1968 – ع 9 و10 س 1973 – ع 10 س 1975 – ع 1 س 1980 – ع 227 س 1983 – ع 240 س 1984 – ع 246 س 1985 – ع 263 س 1987 – ع 273 س 1989.

* مجلة المناهل : ع 30 س 1984 – ع 36 س 1987.

ب – باللغة الأجنبية :

- Esquisse d'histoire religieuse du Maroc : G. Drague, Paris 1951.

- Marruecos en la segunda mitad del siglo 18 : Ramon lourido diaz, instituto hispano - arabe de cultura. Madrid 1978.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مختاراتٌ مِنَ الأطروحات والرَّسائل المقدّمَة إلى دَار الحديث الحسَنيّة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

منهج الجعبري وأسلوبه في "كنز المعاني"

للدكتور
أحمد البزيدي

منهج الجعبري في كنز المعاني* (خطة وخطوات)

قبل كل شيء أبادر بطرح هذا التساؤل وهو: هل للجعبري منهج مستقل؟ أم أنه فقط كان حريصا على بيان منهج الشاطبي [1]؟

إن من يتأمل منهج الشاطبي في دقته وتشعبه ربما يستبعد أن يكون للجعبري منهج مستقل، لا سيما إذا لاحظ اندماج الجعبري مع دقائق إشارات الشاطبي ومبالغته في التنبيه على ما قد لا يخطر بالبال.

لكن مهما كان التلاحم بين الجعبري والشاطبي فإنه لا يمكنه أن يخفي معالم منهج كل واحد منهما، معالم تميز أحدهما عن الآخر ضرورة.

أما بالنسبة للجعبري فإنه قد رسم الخطوط الأساسية لمنهجه في محورين، نحاول اختصار الحديث عنهما ثم نتابع مع الجعبري ذيول منهجه.

المحور الأول: مزيج مما انفرد به الجعبري وما أبان به عن منهج الشاطبي، ويقوم هذا المحور على أساسين:

الأساس الأول: ويعتبر بيانا لمنهج الشاطبي وهو قسمان:

(*) الجعبري هو إسحاق بن ابراهيم بن عمر (640 - 732هـ)، إمام شافعي المذهب درس القراءات العشر والحديث والفقه على علماء أجلاء، كما أخذ عنه علماء كبار كالحافظ ابن كثير والرحالة المغربي ابن بطوطة وابن الطحان شيخ ابن الجزري.
وكنز المعاني في شرح حرز الأماني ووجه التهاني" يعد أحد أهم شروح «حرز الأماني ..» أو "الشاطبية".

(1) هو القاسم بن فيرة الشاطبي الأندلسي (ت 590 هـ) صاحب "الشاطبية" المشار إليها أعلاه.

ملاحظة: الصفحات المحال عليها في هذا الموضوع هي في أطروحة الباحث أو في النموذج المحقق من المخطوط أو في المخطوط الأصلي حسب السياق.

القسم الأول : يذكر فيه الجعبري أدوات ووسائل المنهج، ومنها:

أولا : الأسلوب : إنه أسلوب كأسلوب الشاطبي الذي وصفه الجعبري بأنه غير ممل ولا مخل، بل هو أسلوب مخترع مبتدع عجيب[2] كما يأتي :

ثانيا : المصادر، التي يعتبر كلام الناظم أولها، ثم أصله التيسير ثم " أقوال الشارحين ومذاهب الناقلين [3]، ويعترف الجعبري في هذا القسم بأن "فتح الوصيد في شرح القصيد "للسخاوي يعتبر مرجعا لكل من جاءوا بعده وهو واحد منهم[4].

القسم الثاني : يذكر في هذا القسم طريقته في بيان منهج الشاطبي وتتمثل في كيفية الشرح وتعامله مع المصادر وبيان ما طابق كلام الناظم من أقوال الشارحين، وكيفية التعليل والاختيار والتوجيه، وتوضيح ما يرد من الإشكالات والإجابة على ما يطرح من الأسئلة وإصلاح ما يحتاج إلى إصلاح.

الأساس الثاني : ويعتبر مما استأثر به الجعبري من المباحث والتنبيهات والذيول والإشارات والإفادات والنقول الخارجة عن إطار طرق القصيد، وقد اختصرها الجعبري بقوله :

«ثم استأثرت بمباحث وترتيب ومآخذ وتهذيب، وتفريع معجز في أسلوب موجز ونقول جمة تثير الهمة، إذا وقفت عليها علمت أني لم أسبق اليها [5]".

المحور الثاني : أفرغ الجعبري في هذا المحور كل ما فصله في المحور الأول على ثلاث خطوات مرتبة سنفصلها فيما بعد:

---

(2) كنز المعاني، ص : 2 - 3.

(3) نفس المصدر، ص : 3.

(4) نفس المصدر، ص : 4.

(5) كنز المعاني، ص : 4، الجعبري إذن يصف أسلوبه بمثل ما وصف به أسلوب الشاطبي، فأسلوب الشاطبي غير ممل ولا مخل بل هو مخترع مبتدع عجيب وأسلوب الجعبري موجز معجز يثير همة القارئ بكثرة نقوله المفيدة.

الأولى في الإعراب واللغة والبيان.

والثانية في شرح معاني كلام الناظم.

والثالثة في توجيه القراءات.

هذا هو المنهج الذي رسمه الجعبري لشرح حرز الأماني. وأجاز الاقتصار على خطوة لمن أراد ذلك بشرط أن تكون خاتمة كل خطوة مناسبة لها.

وقد طبق الجعبري الخطوات الثلاث وأضاف إليها كثيرا مما سبقت الإشارة إليه في المحور الأول. والتزم بنظام البيت الواحد ولو كانت الوحدة في أكثر من بيت.

تفصيل عن الخطوات الثلاث :

الخطوة الأولى : الإعراب واللغة والبيان :

هذه الخطوة التزم بها الجعبري التزاما تاما ما لم يفرط في شيء منها بل لم يتساهل فيه، فكلما ذكر بيتا للناظم بادر إلى إعرابه، وكثيرا ما يذكر وجهين أو أكثر بينما يقتصر غيره[6] في الغالب على وجه واحد، وهو يمزج في الغالب بين الإعراب والتفسير اللغوي وقد يجره ذلك إلى ذكر أغراض بلاغية أو محسنات بديعية وهذا وذاك يجرانه إلى سوق الشواهد نظما ونثرا.

وقد يبدأ الإعراب بالتفسير اللغوي كقوله في إعراب البيت 145 : "**ولم تُدَّغم مفتوحة بعد ساكن** " : "تُدْغم : لغة في تُدّغم، ومرفوعة ضمير الدال" [7].

وأحيانا يفاجيء القاريء بذكر مقدر ربما في وسط البيت كما في إعرابه للبيت 184 "**وقل ألفا عن أهل مصر تبدلت ...الخ**" قال بعد البيت مباشرة : «ضمير ذات الفتح فاعل تبدلت [8] ...الخ». وربما بدأ

(6) الموصلي "شعلة" مثلا في كنز المعاني قلما يذكر أكثر من وجه، بل المتخصص في الإعراب كذلك مثل الشيخ حسن السيناوني في الكواكب الدرية في إعراب الشاطبية.

(7) كنز المعاني، ص : 268.

(8) كنز المعاني، ص : 380.

بالمقدر كأنه لفظ من ألفاظ البيت فلا يحس القارئ بأنه ذكر مقدرا إلا بعد أن يفتقده في البيت. كما فعل في إعراب البيت 403 "وأمي وأجري سكنا (د)ين (صحبة)" قال : «وياء أمي وأجري سكنا اسمية [9]».

وطريقة الجعبري في هذا النوع من الذكر طريقة تربوية، إذ ظل يذكره مبينا طويلا ثم فسره بعد ذلك بلفظ : أي كثيرا ثم هجم عليه مباشرة كما رأيت، وله في هذا النوع أفانين يطول الكلام بتتبعها رغم أنها مشوقة. ينظر مثلا صنيعه في إعراب البيت 548 : "ورضوان اضمم غير ثاني العقود كسره صح ... الخ ".

قال في إعرابه : «وكل رضوان اضمم كبرى، وكسر رضوان مفعوله [10]» فكلمة "كل" مضاف مقدر وكلمة "رضوان" بعد كسر مضاف إليه أصله ضمير والجعبري ذكر الأول مباشرة وأظهر الثاني دون إشارة الى مقدر ولا إلى إظهار ضمير وإظهاره لمثل هذا الضمير دون سابق إعلان يكثر كلما تقدم الجعبري في شرحه، قال في اعرابه للبيت : 586 : "وياتها وجهي وإني كلاهما ...الخ" : «ويآت آل عمران مبتدأ» فعبارة «آل عمران» في مكان «ها» من «ويآتها».

وبعد فراغه من أوجه الإعراب والتفسيرات اللغوية وإرجاع كل كلمة إلى أصلها : (الاشتقاق) ينصرف في كثير من الأحيان إلى ذكر المحسنات البديعية وهو لا يكتفي بذكر المصطلح بل يشرحه ويحلل قاعدته، ومن أمثلة ذلك صنيعه في إعراب البيت الخامس :

وبعد فحبل الله فينا كتابه ❊ فجاهد به حبل العدا متحبلا

قال عنه بعد فراغه من اللغة والاعراب : «وفيه صناعة التجانس : "الاشتراك في أكثر المواد سواء رجع إلى أصل واحد كأقم مع القيم، أو أكثر كروح وريحان "وحبل وحبل ومتحبل" ثم قال – مشيرا لما في البيت من الاستعارة – : «والعرب تستعير الحبل للعهد والوصلة. وقطعه للقطع» قال «إني بحبك واصل حبلي" [11].

---

(9) نفس المصدر، ورقة : 111 ظ.

(10) كنز المعاني، ص : 1196.

(11) كنز المعاني، ص : 27.

قاعدة :

من خلال تتبعي لهذا الجانب في الخطوة الأولى تبين لي أن الجعبري كلما مضى في كنزه هذا خف عنده هذا الاهتمام بالجانب البلاغي وكثر تعويضه لتفسير المقدرات في الإعراب بذكرها مباشرة دون تفسير كما سبق التمثيل لذلك.

الخطوة الثانية : شرح معاني الكلام :

بعد نهاية الجعبري من شرح مقدمة القصيدة ومصطلحاتها وقواعدها التزم افتتاح هذه الخطوة بلفظ : أي التفسيرية، ويتبعها غالبا بلفظ قرأ فلان كذا، فيذكر أولا مدلولات الرموز مرتبة كما ذكرها الشاطبي ويقف عند نهاية كل حرف، ثم يستأنف نفس العملية ويختم بالمسكوت عنهم معبرا عنهم بالباقين، فيفتتح مثلا بمثل قوله : «أي قرأ ذو راء راويه ونون ناصر : الكسائي وعاصم، مالك هنا على وزن فاعل " (12).

وكثيرا ما يستعمل الجعبري بدل لفظ : قرأ، ما اصطلح الشاطبي على تسميته بالضد فيقول مثلا : فتح فلان، أو ضم أو كسر، أو مد أو أظهر أو أثبت كذا إلى غير ذلك، قاصدا بذلك الاختصار.

ثم يتبع ذلك بإخراج ما أخرجته القيود ويمثل لكل حكم في كل حالة ويبين من ألفاظ الناظم ما ساقه لمجرد زيارة إيضاح ويذكر ما قد يغني عنه من الألفاظ، وينبه على المفاهيم ومأخذ قراءة ما - بمقتضى المفهوم المذكور - من قول شارح أو مؤلف سابق عليه، ولا ينسى أن يرد الإيرادات الواردة أو التي يفترضها، أو يقرها وقليلا ما يفعل ذلك.

وقلما ينتهي الجعبري من شرح بيت دون أن يذيله : إما بتنبيهات أو بإرشارات أو بتذييل، أو يجمع بينها، يشير في ذلك إما الى زيادة زادها الشاطبي على أصله : " التيسير" وإما إلى رواية

---

(12) كنز المعاني، ص : 193، شرح البيت 108 "ومالك يوم الدين راويه ناصر ..."

خارج السبعة أو لتقرير قاعدة [13] في المنهج قصرت عن بيانها عبارة الشاطبي في نظره، وهي قواعد بالغة الأهمية، من لم يتتبعها لم يتمكن من إدراك غوامض منهج الشاطبي ولا استيعاب ذيول منهج الجعبري.

إصلاحات الجعبري :

كثيرا ما اقترح الجعبري أثناء هذه الخطوة – وأحيانا أثناء الخطوة الثالثة – إصلاح عبارة في بيت الشاطبي، أو شطره، أو البيت كله، وربما اقترح إصلاح مجموعة أبيات [14].

ويتم الإصلاح باستبدال كلمة أخرى أو شطر بكامله بآخر، وفي حالة إصلاح البيت أو الأبيات يبقى على بعض كلمات الناظم، وقد يصلح بيتين فيستغني عنهما ببيت واحد [15]. والبيتان كل واحد منهما في باب مستقل، وهذا من غريب إصلاحاته. وقد يقترح إصلاحا بتقديم بيت أو تأخيره، وأحيانا يعود لإصلاح بيت بعد أن يشرح بيتا أو بيتين بعده [16]، وقد يقترح إصلاح عنوان للاستغناء عن بيت [17] مثلا .. إلى أشكال كثيرة من الإصلاح.

أهداف الإصلاح :

فكما تنوعت أشكال الإصلاح عند الجعبري تنوعت أهدافه. فهو إما أن يصلح فقط من أجل الاختصار وهو كثير. وإما لأن يعم قراءة أو وجها، وإما لإزالة احتمال [18] كأن يخرج ما يتوهم دخوله

(13) ينظر مثلا ص : 195 (تقريرات الكلمة ذات النظير ... الخ وقوله في ص : 223 "واعلم أن المدغم في الكبير مرسوم مطلقا ... الخ".

(14) ينظر مثلا ص : 561 إصلاح الأبيات من 255 الى 258، أربعة أبيات أصلحها بثلاثة أوضح منها وقد استعمل الشاطبي عبارة "فاحتل بذهنك أحيلا" دليلا على قصور العبارة عن البيان كما سبق.

(15) مثلا البيتان : 154 و334 الأول في باب الإدغام الكبير، والثاني في باب الفتح والإمالة، ص : 294.

(16) كنز المعاني، ص : 277.

(17) مثل قول الشاطبي "باب الإدغام الكبير" اقترح الجعبري زيادة عبارة : "لأبي عمرو" ليستغني عن البيت "ودونك الإدغام الكبير وقطبه أبا عمرو".

(18) ينظر، ص : 413.

ليخص قارئا مثلا-لوجه ما،-وإما لأن يكون الكلام أولى وأحسن في التعبير عن قراءة ما أو وجه ما[19]، وإما لإيضاح مقصود أو إزالة غموض .. الى أهداف أخرى.

قيمة إصلاحات الجعبري :

تتجلى القيمة العلمية لاصلاحات الجعبري لكلام الشاطبي في كونها تنبئ عن ذاكرة حادة عنده واستيعاب شامل لمذاهب القراء في كل حرف اختلفوا في قراءته، وخاصة حفاظ المغرب كمكي بن أبي طالب القيسي والداني أبو عمرو الداني وغيرهما.

والإصلاح في حد ذاته نقد، وما كان الجعبري ليقدم على نقد الشاطبي وهو من هو عنده ! إلا بعد الحضور المكثف لأقوال وآراء الحفاظ الكبار في ذاكرته.

ومن الفوائد العلمية لهذ الإصلاحات أنها توقف القارئ المبتدئ لتنبهه إلى قضايا ما كان لينتبه إليها لولاها، وتذكر القارئ الممارس بها، ومن القضايا التي أصبحت شبه مسلمة بين علماء القراءات هي أن قصيدة الشاطبي طراز فريد في بابه وأنه لو صح أن تثبت المعجزة لغير الأنبياء لكان الشاطبي معجزة بقصيدته هذه. ورغم ذلك فلم يتهيبها الحذاق من علماء هذا الفن فتناولوا منها بالنقد قضايا متعددة، ومنهم الجعبري وقبله أبو شامة[20] وغيره.

موازنة :

وما دمنا قد ذكرنا أبا شامة مع الجعبري فلا بأس أن نقيم بين إصلاحاتهما موازنة سريعة ولو بمثال أو أمثلة لتتضح لنا قيمة إصلاحات الجعبري العلمية بصورة أشمل.

وبتتبعي لاصلاحات الجعبري وجدت أن أبا شامة قد سبقه إلى

(19) ينظر مثلا، ص : 343.

(20) هو عبد الرحمان بن اسماعيل بن إبراهيم أبو القاسم المقدسي الدمشقي الشافعي المعروف بأبي شامة حجة حافظ. قرأ القراءات على السخاوي وأخذ عنه القرآت الشيخ شهاب الدين حسين بن سليمان الكفدي، توفي سنة 665 هـ. ترجمته في غاية النهاية : 365/1 ومعرفة القراء الكبار : 673/2.

منها وأن الجعبري قد انفرد منها بالكثير، ولم يذكر الجعبري إصلاحات أبي شامة إلا إذا كان له تعقيب على إصلاحه.

مثال 1 :

قال الشاطبي :

وفي طال خلف مع فصالا وعند ما ❁ يسكن وقفا والمفخم فضلا [21].

قال أبو شامة :

وفي طال خلف مع فصالا (ونحوه ❁ وساكن وقف) والمفخم فضلا

قال الجعبري :

(وإن فصل الهاوى فخلف) وعند ما ❁ يسكن وقفا والمفخم فضلا

قال أبو شامة مبررا إصلاحه : «وظاهر النظم يوهم اقتصار الخلاف على "طال" و"فصالا"» [22].

وقال الجعبري كذلك : «وقوله : وفي طال خلف مع فصالا» يوهم حصر المختلف فيهما وهو عام لكن الكاف منوية أي في "كطال خلف" ثم حذف اعتمادا على السابقة" [23].

وهكذا ترى أن كلا منهما نبه على نقطة الضعف في النظم وعالجها بما يناسب في نظره، ويلاحظ أن تعبير الجعبري بالهاوي أدق من تعبير أبي شامة بنحو.

مثال 2 :

قال الشاطبي :

ومالك يوم الدين راويه ناصر [24] ❁ ....

وقال أبو شامة مصلحا :

ومالك ممدودا نصير رواته [25] ❁ ....

(21) البيت : 361.

(22) ابراز المعاني من حرز الأماني، ص : 263.

(23) كنز المعاني، ص : 771.

(24) البيت : 108.

(25) إبراز المعاني، ص : 70-71.

وقال الجعبري مصلحا أيضا :

ومالك يوم المد راويه ناصر [26] ❁ .... **الخ**

أصلح أبو شامة لإفادة القيد تصريحا فقط قال : وكان التقييد ممكنا لو قال ... الخ.

ويلاحظ أن الجعبري حاول فقط تعديل إصلاح أبي شامة. وقريب من هذا الصنيع فعلاه مع الشطر الثاني، فأبو شامة يقترح :

.... ❁ **سراط بسين قبل كيف أقبلا**

والجعبري يقترح :

.... ❁ **وسين صراط والصراط لقبلا**

مثال 3 :

قال الشاطبي :

وكـــل ثلاثـي يزيـد فإنـــه ❁ ممال كزكاها وأنجى مع ابتلى [27]

قال أبو شامة مصلحا :

وكـل ثلاثـي مزيـد أملـــه مثـــ ❁ ـل يرضى وتدعى ثم أنجى مع ابتلى [28]

قال الجعبري مصلحا أيضا :

وإن زاد واوي الثلاثي أضجعـــن ❁ كأدنى مع استعلى وأربى مع اعتلى [29]

وسبب الإصلاح عندهما معا أن لفظ الشاطبي لا يشمل الإسم كأدنى. ويلاحظ أن الجعبري رفض في إصلاحه التمثيل بما مثل به أبو شامة معترضا على التيسير مثل تدعى عندهما معا وتتلى في التيسير [30].

---

(26) كنز المعاني، ص : 193 - 195.

(27) البيت : 297.

(28) ابراز المعاني، ص : 211.

(29) كنز المعاني، ص : 645.

(30) كنز المعاني، ص : 47.

مثال 4 :

قال الشاطبي :

وتفخيمه ذكـرا وسترا وبابه ❁ لدى جلة الأصحاب أعمر أرحلا [31]

وقال أبو شامة مصلحا :

وسرا رقيق قل خبيرا وشاكرا ❁ للأكثر ذكرا فخم الجلة العـلا [32]

وقال الجعبري مصلحا أيضا :

كذكـرا رقيـق للأقـل وشاكرا ❁ خبـير لأعيـان وسـرا تعـدلا [33]

وسبب الإصلاح هو أن كلام الشاطبي لم يستوعب الخلاف كما عند أبي شامة وتبعه الجعبري دون إشارة الى ذلك، وتعقب ابن الجزري كلام الجعبري وذكر إصلاحه للبيت ثم قال : «وهذا كلام من لم يطلع على مذهب القوم في اختلافهم في ترقيق الراءات وتخصيصهم الراء المفتوحة بالترقيق دون المضمومة ... الخ» [34] هـ.

مثال 5 :

قال الشاطبي :

ولم ير فصلا ساكنا بعد كسرة [35] **❁ ....**

وقال الجعبري : «فلو قال مثل :

وفصل سكون غير ما صطق اغتفر [36] **❁ ....**

والذي دعا الجعبري إلى إصلاح البيت إرادة المزيد من البيان، ولكن البيان في هذا الإصلاح غير معتبر لما يلي :

(31) البيت : 346.

(32) إبراز المعاني، ص : 251.

(33) كنز المعاني، ص : 740.

(34) النشر في القراءات العشر : 2/95 - 96.

(35) البيت : 344.

(36) كنز المعاني، ص : 734.

1) لأن لفظ "صطق" لا معنى له لغة في علمي.

2) لأن هذا الشطر لا ينسجم مع بقية البيت فكان على الجعبري أن يكمل إصلاحه، وأقترح إتمام البيت بما يلي :

"............................ ❁ لما في الثلاث من قوى الصيت كملا [37]

على أنه لو أكمل إصلاح البيت لفاتته الإشارة إلى إكمال ورش لأصله. هذه النماذج التي ترى فيها كلام الجعبري معترضا لا تمثل إلا النزر اليسير من إصلاحاته الدقيقة التي أبان فيها عن دقة الملاحظة وسعة الاطلاع وسداد الفهم. ولو حاولنا تتبعها لاحتجنا إلى عشرات الصفحات فلنترك المجال للقارئ.

وأخيرا أقول إن إصلاحات الجعبري وما قيل عنها يمثل المستوى الرفيع الذي بلغه الأئمة في هذا العلم قبل الجعبري وفي عصره وبعده.

الخطوة الثالثة : التوجيه :

في هذه الخطوة التزم الجعبري بتوجيه كل قراءة اختلفت عن أخرى في حرف من حروف القرآن، ولم يلتزم نظام البيت الواحد كما فعل في الشرح، بل ربما جمع توجيه أكثر من قراءة مذكورة في أكثر من بيت، وهكذا تراه وجه أحكام الاستعاذة في آخر الباب وكذلك أحكام البسملة ووجه بعض حروف الفاتحة في محلها قبل نهاية السورة، وهكذا لم يلتزم في هذا الموضوع بيتا ولا حرفا.

والجعبري في هذه المرحلة - قبل أن يختار - محايد، تراه يتتبع توجيه كل قراءة مستدلا - بما يراه دليلا من اللغة والشعر - لصاحب القراءة، وكذا بموافقة الرسم حتى يستوفي كل القرآت الثابتة في الحرف في إطار السبعة، ويتوج ذلك عادة بالإعلان عن اختياره.

(37) هذا من كلامي غير منقول.

اختيارات الجعبري :

تعتبر اختيارات الجعبري أهم موضوع في هذه الخطوة لأن الجعبري فيها كأنه يراجع توجيهاته السابقة، وهو يختار منها لا من غيرها ولكنه يبرز شخصيته في الموضوع، هو ناقل ولكنه غير مقلد، وهكذا بنى توجيهاته واختياراته على أساسين متشابهين : فأساس توجيهاته قائم على بيان متين الدليل، وأساس اختياراته قائم على ذكر جهة الترجيح وهو الأفصح من الفصيح [38].

من دواعي الاختيار :

لقد تنوعت دواعي الاختيار عند الجعبري تنوعا لا يكاد يضبط وكم حاولت ضبطها وترتيبها حسب أهميتها، ولكنها لتشابهها وتشابكها وكثرتها لا تنضبط بسهولة.

وتقليصا لعدد العناوين جمعت أكثر من سبب تحت عنوان واحد بشرط أن يكون بينها تقارب. فلنذكرها إذن على هذا الترتيب.

1) ابتدأ الجعبري اختياراته باعتماده على القواعد الأصولية فاختار مثلا البسملة بين السور لرجحان الخبر على الأثر [39]، واختار ترك البسملة عند الابتداء بجزء من الأجزاء لرجحان دلالة الخاص على العام [40].

2) وقد اعتمد الجعبري أيضا في اختياراته أن يكون المختار جاريا على القواعد، ويدخل تحت هذالاعتبار أنواع، منها : أن يكون

---

(38) عبر الجعبري عن ذلك كله – وهو يصف أسلوبه في معالجة الشاطبية – بقوله : « ... ورشحته بمحاسن التعليل مبينا متين الدليل، ومضيت على اختياري من القراءات غير مقلد أحدا من أرباب الاختيارات ذاكرا جهة الترجيح، وهو الأفصح من الفصيح، ووجهت ما يرد عليه من أشكال وأجبت عما ظفرت به من سؤال، ولعمري إن جل ما أثبته إنما هو من مجموع نقولهم وتفريع على أصولهم».
كنز المعاني، ص : 3 - 4.

(39) ينظر كنز المعاني، ص 191، ويقصد بالخبر الحديث الذي رواه أنس وابن جبير، ص : 187، وبالأثر ما روى عن ابن مسعود، ص : 189.

(40) ص : 191، هامش : 3 و4.

المختار هو الأصل، وأن يكون غير عارض لأن إلغاء العارض أكثر من اعتباره، وأن يكون جاريا على القوانين الصرفية [41].

3) اختار الجعبري لكون المختار نصا في المعنى [42]، ويتضمن المصطلح الأصولي أي أن لا يكون ظاهرا ولا مؤولا ولا مجملا وأن يكون نصا في المحكم [43]، أي أن لا يكون متشابها وهما راجعان إلى قاعدة واحدة هي قاعدة أصولية أيضا.

4) يقدم في اختياره ما قرأ به على ما رواه [44].

5) يختار الجعبري لكون المختار موافق لمعنى ما.

وتشمل الموافقة للرسم [45] وهي قاعدة عنده، والموافقة لشيخ أو جملة من الشيوخ وهو كثير بشرط أن يكونوا من كبار الشيوخ [46]، وتشمل أيضا الموافقة للمعنى السابق في الترتيب [47]، والموافقة للقواعد العامة، كحمل الفرع على الأصل أو العكس [48]، وغير ذلك.

6) لكون المختار أبلغ في دلالة ما.

ويشمل ذلك ما إذا كان أبلغ في الدلالة على الخبر [49]، أو على الوحدانية [50] أو على الوعيد والتوبيخ [51]، وغير ذلك.

---

(41) تنظر أمثلة ذلك كله في الصفحات التالية من الكنز، ص : 70 و357 و433 و536.

(42) تنظر الصفحات التالية : 1200، 1221، 1247.

(43) ص : 1103 مثل اختيار "يطهرن" (2 آ 222) بالتشديد.

(44) مثال ذلك اختياره إدغام "ماليه هلك" آ 28 و29 من سورة الحاقة : 69، ص : 595 من الكنز، وكذا اختياره، لفظ النحل في التعوذ، ص : 172.

(45) هذه كثيرة في اختياراته، ويقدم فيها – غالبا– الموافقة تحقيقا على الموافقة تقديرا، ينظر مثلا، ص : 172 و847.

(46) غالبا ما يقرن هذا السبب بسبب آخر تنظر، ص : 214، 1193.

(47) هذا الملحظ عند الجعبري دقيق جدا لم أقف على مثله لغيره وذلك مثل اختياره قراءة : "ننشزها" (2 آ 259) بالزاي لانها تفيد تركيب الأعضاء وهو سابق على نفخ الروح الذي تفيده قراءة ننشرها بالراء، ص : 1133.

(48) مثل اختياره "يتسنه " (2 آ 259) بإثبات الهاء، ص : 1135.

(49) مثل اختياره " أن يوتى أحد" (3 آ 73) بهمزة واحدة، ص : 392.

(50) كاختياره "ونكفر عنكم " (2 آ 271) بالنون، ص : 1159.

(51) مثال الوعيد اختياره "سنكتب ما قالوا " (3 آ 181) بالنون، ص : 1271، ومثال التوبيخ اختياره "أأذهبتم طيبتكم" (46 آ 20) بهمزتين، ص : 389.

7) لقلة التأويل أو التغيير : هذا الاعتبار كثير التنوع يأتي في مقدمة أنواعه اختيار الحقيقة[52].

8) لكونه أكثر استعمالا [53] ويتضمن الأفشى ويتضمن كما يأتي.

9) لكونه أفصح أو أقيس أو أفشى.

كثيرا ما يعبر الجعبري - لتبرير اختياره - بقوله «لأنها الفصحى» وأحيانا يضيف لها : القياسية، وأحيانا يستعمل «لأنها اللغة القياسية [54] الشائعة» ولما كانت القراءة لا توخذ بالأقيس في اللغة ولا بالأفشى في الاستعمال كانت هذه التبريرات مقرونة في الغالب بغيرها عند الجعبري مع العلم بأن تواتر النقل شرط في كل اختيار.

10) لكونه أخف [55]

غالبا ما يعبر الجعبري بنفس العبارة وأحيانا بما يفيد ذلك كأن يقول لعدم الثقل، ويضيف لها أحيانا أنها القياس، وأحيانا يقول : لكونه أخف اللغتين، أو أخف الفصيحتين، الى غير ذلك.

11) لكونه مناسبا لما قبله أو ما بعده أو لهما معا [56] والمناسب قد يكون واحدا وقد يكون أكثر، فإذا كان واحدا - قبل أو بعد - عبر بلفظ المناسبة، وإذا كانا معا عبر بلفظ الاكتناف، وهو كثير في الخطاب والغيبة.

---

(52) مثل اختياره "تفدوهم" (2 آ 85) بفتح التاء وإسكان الفاء، ص : 1008. وتنظر الصفحات التالية : 1034، 1096، 1122، 1126.

(53) مثل اختياره "ولولا دفع الله الناس" (2 آ 251) لأن دفع أكثر استعمالا من دفاع، ص : 1126.

(54) هذا الباب عريض تنظر عنه على سبيل المثال الصفحات التالية : 201، 204، 320، 326، 383، 590، 939، 969، وغيرها.

(55) تنظر أمثلة الاختيار للخفة في ص : 233، 806، 1153، 1157، 1253، 1266.

(56) صفحات : 1235، 1255، 1260، 1268، فيها مثلا اختيار الغيب في "بما يعملون خبير" (3 آ 180) والمناسب "ولا يحسبن" معا (178/3 وآ 180)، واختيار الغيب أيضا في "ليبيننه للناس ولا يكتمونه" (3 آ 187) والمكتنفان : من قبل : "الذين أوتوا الكتاب" ومن بعد "فنبذوه وراء ظهرهم"، ص 1274.

12) لكونه المحقق [57].

13) لزيادة الفائدة [58] معه.

وهكذا لو حاولنا تتبع دواعي الاختيار عند الجعبري لما وسعها مجلد، وسنخصص لها دراسة مستقلة ان شاء الله لدقة الاعتبارات وتداخلها.

صيغة الاختيار عند الجعبري :

إن شئت أن تقول : إن للجعبري صيغة واحدة للاختيار فلك ذلك حيث يكون المقصود بالاختيار "المصطلح عليه في علم القراءات" إذ لم نعثر له إلا على صيغة واحدة هي قوله – بعد توجيهه لكل القرآت – : "واختياري" كذا.

أما عندما يكون المقصود رأيه أو مذهبه في قضية ما، فإنه كغيره يعبر بعبارات مختلفة، بعضها صريح في اختياره كقوله – في إعراب "من يتقي" بإثبات الياء – : «وعندي أن قول أبي علي أقوى لثبوته في القرآن» [59]. وبعضها محتمل كقوله – مثلا تعبيرا عن مذهبه في صفة التكرار في حرف الراء – : « ومعنى قولهم مكرر أن له قبول التكرار ... [60] الخ » يعني أنه ليس مكررا بالفعل.

ويختم الجعبري هذه المرحلة عند نهاية كل باب أو فصل أو موضوع ما بتفريع يجمله نموذجا يحصي فيه عدد الوجوه من طرق القصيد ثم من طرق غيرها.

وقبل إنهاء هذه المرحلة نشير الى أن أكثر اختيارات الجعبري موافقة لما كان عليه المغاربة كمكي والداني وغيرهما.

(57) مثل إسكان ميم الجمع، ص : 209.

(58) مثل اختيار الهمزتين في "آعجمي وعربي" ص : 388.

(59) ذكر الجعبري قول أبي علي – وأضنه الفارسي – في قوله تعالى : " إنه من يتق ويصبر " (12 آ 90) بإثبات ياء يتقي في رواية قبل : " أن من بمعنى الذي .. " ثم قال : "وعندي ... الخ" كنز المعاني، ص : 939.

(60) تمام كلام الجعبري يفيد أن للراء قابلية التكرار، وليس التكرار صفة ذاتية فيها، وكونه صفة ذاتية فيها هو مذهب سيبويه.
ينظر كنز المعاني شرح البيت : 1157، في باب مخارج الحروف وصفاتها، وتنظر الرعاية لمكي بن أبي طالب، ص : 106- 108، والنشر لابن الجزري : 204/1، وتنبيه الغافلين، لأبي علي النوري الصفاقسي، ص : 49.

أسلوب الجعبري

المؤلفات في علم القرآت كثيرة ومتنوعة الأساليب ككل المؤلفات وهي إما مؤلفات مستقلة : منظومات أو مصنفات، وإما تابعة لأصل مرتبطة به : شروح أو حواش، والجعبري في "كنز المعاني" شارح فهو تابع لأصل، وهو منظومة الشاطبي.

وفي هذا الإطار ينبغي أن يدخل حديثنا عن أسلوب الجعبري وإلا وجب علينا أن ندرس أسلوبه في مؤلفات أخرى له حتى لا يكون الحكم على أسلوبه مبتسرا.

والأسلوب هو الأداة التي تضفي على المنهج ومحتواه رونقا وجمالا، وتجعل القارئ به أكثر إعجابا أو تنثر حوله غيوما فتصيره أكثر غموضا وتجعل القارئ له يقف حائرا متأملا فيعرض عنه إن كان الموضوع هينا، ويزداد تعلقا به إن كان الموضوع ذا أهمية، وسأتناول هنا مجموعة من العوامل التي أثرت في أسلوب الجعبري، ثم دراسة تطبيقية لأمثلة مختلفة مقتطفة من مواضع متعددة من أسلوبه في كنز المعاني وبذلك سيتكون هذا الفصل من مبحثين : التعريف بأسلوب الجعبري، ودراسة لأمثلة منه.

التعريف بأسلوب الجعبري

أسلوب الجعبري هو أحد مقومات منهجه في شرحه لحرز الأماني الذي اعتورته أقلام الشراح منذ ظهر الى يوم الناس هذا[61]. وليس من السهل التعريف بأسلوب الجعبري لأسباب نذكر منها سببين :

أولا : لأن الكبار وصفوه بالصعوبة وتهيبوه فكيف يتجاسر عليه مثلي.

---

(61) أقصد بيوم الناس هذا الشرح الذي يحاول إنجازه الفقيه السيد محمد السحابي الزعري بمدينة سلا، وهو يقرئ الطلبة حرز الأماني، عايشت هذا في سنتي 1414-1415 هـ موافق 1993-1994م

1) قال المؤرخ التركي الأصل أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل طاش كبري زاده المتوفي سنة 968 هـ موافق 1561 م : « ... ولا يقدر على حل رموزه – كنز المعاني– إلا من برع في علوم القرآن بل العلوم العربية والشرعية أيضا، ولا يعرف عسر ذلك الكتاب وقدر إتقانه إلا من خدمه حق الخدمة[62].

وإذا أمكن التماس الوجه لصاحب هذا الكلام لأنه تركي الأصل وهو بعيد، فلا يمكن إلا التسليم بما أشعرت به أوصاف حذاق علم القراءات وعلوم اللغة العربية معا من صعوبة أسلوب الجعبري.

2) قال أستاذ الجيل في القرن الثاني عشر الهجري، أبو زيد عبد الرحمن بن إدريس بن محمد بن أحمد الشريف الإدريسي الحسني التلمساني ثم الفاسي، المتوفي سنة 1179 هـ ملمحا إلى ما في أسلوب الجعبري من مقفلات ومغمزات، لما أراد أن يحشي عليه بكتابه : "فتح الباري" – «ثم إن الله تعالى لما أهلني للإقراء بكرمه وأولاني من جزيل نعمه انتهزت علاج بعض مقفله، وتمهيد بعض مغمزه» [63].

3) وهذا خاتمة المحققين في النصف الأخير من القرن الثاني عشر الهجري وأوائل القرن الثالث عشر، محمد بن عبدالسلام بن محمد بن عبد السلام بن محمد العربي بن أبي المحاسن، يوسف بن محمد الفاسي المتوفى سنة 1214 هـ. يقول : – واصفا أسلوب الجعبري في كنز المعاني – وقد عزم على تأليف حاشية عليه [64] – : «إذ كنت ساعة الاشتغال بمطالعته – كنز المعاني – وإعمال الفكر

---

(62) مفتاح السعادة : 46/2.

(63) فتح الباري على بعض مشكلات أبي اسحاق الجعبري : 1 / لوحة : 1، مصورة عن مخطوطة المكتبة العامة بتطوان، رقم : 414 –415 .

(64) هي كتابة "شذا البخور العنبري وبعض عزائم الطالب العبقري إعانة على فتح كنز العلامة أبي إسحاق الجعبري" لوحة : 1 مصورة عن نسخة مكتبة مولاي عبد الله الشريف بوزان، رقم : 802.

عند مراجعته كثيرا ما أبحث في حوزته لاستخراج ركزته [65] فتنبهم أحيانا سبله علي، وتزدلف (....) [66] مخدراته إلي، فكنت إذا سنحت لي وحشية من معاميه، أو سمحت حوشية من قراط مغانيه، قيدتها بالكتاب بفناء بابها، وحططت عنها النقاب بهتك جلبابها، خشية التفلت بعد إعطاء القياد» [67].

4) وقال ابن دراوة المكناسي [68]، بعد أن أمره شيخه أحمد بن مبارك السجلماسي بشرح كنز المعاني : «فاعتذرت له بما أنا أهله من التقصير، وسطوات الجهل والعجز والتحصير، وخاطبه لسان حالي بقول القائل :

ما أنت أول سار غره قمر ❊ ورائد أعجبته خضرة الدمن [69]

فرأيت هنالك مهامه تحار فيها القطا، وشوامخ تكل عند اقتحامها الخطى، ثم وقفت أتأمل الخوف عند فجاءتها، لكن قدمت الرجاء عند رؤيتها، فقال لي : أشرع فيه بلا توان، وتوكل على الله ربنا المستعان» [70].

ثانيا : كان الذي سبق أولا، أما الثاني فهو أن عدة عوامل تفاعلت مع كنز المعاني فأثرت فيه حتى انتجت أسلوبا يمكن القول عنه : إنه ظاهرة متميزة، ومن هذه العوامل ما يلي :

1) الجعبري مسبوق الى حرز الأماني بكثير من الشراح،

---

(65) شبه معانيه بالمعدن النفيس المدفون في باطن الأرض الذي يعرف بالركاز.

(66) مكان النقط كلمة ممحوة بقي منها الألف أولا، يفترض أن تكون "أحيانا".

(67) شذا البخور العنبري، لوحة : 1.

(68) هو : أبو القاسم محمد بن عبد الرحمن بن أحمد البصري المكناسي الشهير بابن دراوة وأخبرني فضيلة الأستاذ محمد المنوني أن المكناسيين يقولون : ابن دريوة، دعاه السلطان مولاي اسماعيل - لما علم بحسن تجويده - ليصلي به التراويح ففعل وخلع عليه خلعة سنية وطلب منه صالح الدعاء، توفي سنة 1150 هـ حفظ الأماني ونشر المعاني لوحة : 2 - 3 : مصورة عن نسخة الخزانة الحسنية رقم 510. وتنظر، أطروحة الأستاذ الفاضل عبد الهادي حميتو : 1202/4، رقم 28.

(69) البيت لأبي محمد القاسم بن علي الحريري، ت 516 هـ، وبعده :

فاختر لنفسك غيري إنني رجل ❊ مثل المعيدي فاسمع بي ولا تروني

بغية الوعاة للسيوطي : 259/2.

(70) حفظ الأماني ونشر التهاني، لوحة : 2 - 3.

وفيهم فرسان الميدان أمثال علم الدين السخاوي (ت 643 هـ)، وأبي عبد الله الفاسي (ت 656 هـ) وأبي شامة (ت 665 هـ)، أبي عبد الله الصنهاجي ابن آجروم، (ت 723 هـ) وغيرهم.

هـؤلاء وغيرهم شرحوا حرز الأماني كل بأسلوبه، وقد حظيت شروحهم بثناء المترجمين وخصوصا أهل هذا العلم، والجعبري لم يكن بالرجل الذي يسلم زمام القيادة لغيره بسهولة. ومن أجل ذلك حاول أن يكون شرحه الشرح الذي يغني عالم القراءات عن كل هذه الشروح، وكذلك كان في نظر الكثيرين، وخصوصا كبار العلماء بعلم القراءات.

2) ثقافة الجعبري ذات الجوانب المتعددة المختلفة، بل المتباينة، لأنه عالم باللغة : بغريبها وصرفها، ونحوها، وبلاغتها، ومؤلف في كل ذلك، وعالم بالشعر وقوافيه، وأوزانه وعروضه ومؤلف في كل ذلك، وهو عالم بالفقه : فروعه وأصوله، ومؤلف فيهما، وهو عالم بالحديث ومصطلحه، ومؤلف فيه.

والجعبري أيضا مشارك في علوم : المنطق والفلك والتوقيت وغيرها، ومؤلف في ذلك كله.

ولما أراد الجعبري أن يشرح حرز الأماني لم يستطع أن يتخلص من خصائص أسلوب كل علم من هذه العلوم، ولا سيما أن علوم اللغة وعلوم القراءات مرتبطة أشد ما يكون الارتباط.

ويتوقع القارئ لترجمة الجعبري - وهو يستعرض النعوت التي تثبت نبوغه في علوم شتى - أن يكون لكل علم تمكن منه أثر على أسلوبه، وهكذا جاء أسلوب الجعبري مزيجا من الاستطرادات التي أراد بها سد الطريق على كل معترض بحكم ما، ففتح بذلك الطريق أمام اعتراض عريض. ذلك أن قارئ كنز المعاني بالخصوص يجد نفسه في آن واحد مع الشرح اللغوي بالمرادف ومع الإعراب ومع قواعد العروض والتعريف بشخصية ما، الى غير ذلك ...

3) الجعبري تعود في كثير من مؤلفاته على اختصار

المختصرات، والاختصار يحتاج الى التحايل على اللغة، وكان من نتائج هذا التعود أن يظهر أثره في كنز المعاني فجاء أسلوبه فيه أكثر صعوبة.

4) إن موجة الاختصار في التأليف في مختلف العلوم، كانت قد بلغت ذروتها في عصر الجعبري، في الفقه مع شيخه ابن يونس (ت 671 هـ) في فروع الشافعية بكتابه " التعجيز في مختصر الوجيز "[71]، الوجيز الذي هو اختصار للبسيط والوسيط، وكلها لحجة الإسلام الإمام الغزالي (ت 505 هـ).

وقد ابتدأت الموجة في هذه الفروع مع حرملة بن يحيى التجيبي المصري (ت 243 هـ)، في "مختصره في فروع الشافعية "وبعده إسماعيل بن يحيى المزني (ت 264 هـ)، في مختصره أيضا، إلى أن توجها الجعبري بسلسلته : "تتمة التبريز في شرح التعجيز " و"تتمة التطريز في شرح التعجيز " و"التحييز [72] في حواشي التعجيز".

وفي اللغة العربية والفقه والأصول جميعا بلغت الموجة ذروتها مع أبي عمرو عثمان ابن عمر بن الحاجب (ت 646 هـ) : الكافية في النحو، والشافعية في التصريف، ومنتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل ". واختصاره لهذا الأخير، ثم اختصاره للمختصر الى أن أصبح سلسلة مختصرات من المختصرات، الى أن توجها الجعبري أيضا - لإعجابه بابن الحاجب وأسلوبه - بمشتهى النهول في علم الأصول، و"مشتهى النهول والعلل مختصر من مختصر منتهى السول والأمل " [73].

وكذا الأمر بالنسبة لفروع الحنفية مع مختصر أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (ت 321 هـ) في مختصره ومختصر القدوري أحمد بن محمد البغدادي (ت 428) هـ ومختصر الكرخي عبد الله بن الحسين (ت 428 هـ) أيضا، وفي فروع الحنابلة مع مختصر الخرقي

(71) كشف الظنون : 1 / 417.

(72) الهبات الهنيات : 65/ ب، وفي مقدمة التحقيق لرسوخ الأحبار التنجيز بدل التحييز.

(73) الهبات الهنيات : 66 / أ.

أبي القاسم عمر بن الحسين الحنبلي (ت 334 هـ) وشرحه : المغني لابن قدامة المقدسي (ت 620 هـ). ولعل الجعبري كان قدوة للشيخ خليل ابن إسحاق (ت سنة 776 هـ). الذي أراد أن يختصر فروع المذهب المالكي بعد طول أمد فجاء أسلوبه في غاية التعقيد.

وهكذا أصبحت صياغة الثقافة في عصر الجعبري - بل قبله وبعده - صياغة يطبعها الاختصار لإحساس المؤلفين بقصور الهمم عن تتبع المطولات، واعتقادهم - والأمر كذلك - أن مخاطبيهم يفهمونهم، فلا يلام الجعبري إذا كانت صياغته على الشكل الذي كان يلائم مخاطبي ذلك العصر.

5) موضوع الجعبري في كنز المعاني هو شرح حرز الأماني - كما سبق - وحرز الأماني - كما هو معلوم - كتاب حاول فيه الشاطبي أن يلخص ما يقارب أربعة قرون من التجارب والعطاءات في علوم القراءات فاستعان على ذلك بالرموز بدل الأسماء، وقد تناوله الشراح قبل الجعبري وبعده ما بين موجز ومطنب، فلم يستوعبه أحد قبله كما أراد، لأن استيعاب تلميحات الشاطبي تحتاج الى ملجدات، فكان على الجعبري أن يستوعب ويختصر في نفس الوقت، وليس من السهل - إن لم يكن من المستحيل- الجمع بين الاستيعاب والاختصار بأسلوب واضح يفهمه المبتدئ كما يفهمه المنتهي.

ويظهر أن الجعبري بالغ في التركيز على قضايا اختلاف القراءات وبيان علة كل وجه فطرقها [74] بكل وجه : تارة شارحا، وتارة منبها، وتارة مذيلا أو مشيرا أو معنونا بأي عنوان يعطيه الحق في العودة الى الموضوع ليحيط بجميع جوانبه، فأوقعه ذلك - مع عنايته بدقائق اللغة العربية وشواردها - في مخالفات للأفصح أو الفصيح من قواعد اللغة العربية. واضطره الى استعمال الغريب أو الشاذ من الكلمات أو العبارات [75].

---

(74) أعني قضايا الخلاف.

(75) سيتضح ذلك بالأمثلة في المبحث الثاني.

اعتنى الجعبري إذا بالخلاف وضوابطه وتوجيهه عنايته بشوارد اللغة والإعراب، وكان ذلك في كثير من الأحيان على حساب الأسلوب وقواعده، وعلى حساب قوانين البلاغة والفصاحة.

دراسة تطبيقية لأمثلة من أسلوب الجعبري

لتوضيح ما أجملته من الحديث عن أسلوب الجعبري سأضرب أمثلة من بعض الجوانب التي اهتم بها كثيرا فأثرت على أسلوبه، من خلالها سأحاول إبراز قيمة الجعبري إضافة أو تتميما للحديث عن شخصيته ومكانته العلمية.

أولا : قضايا مختلفة تسبب غموضا وتعقيدا في أسلوب الجعبري.

تبين مما سبق أن أسلوبه يرتكز على الحيطة المبالغ فيها وإن أدى الأمر إلى تعقيد الواضح وتصيير السهل ممتنعا، فيصير غامضا غير مفهوم وإن دافع عنه المنجرة وابن عبد السلام الفاسي اللذين اعتبرا ذلك امتحانا لعقول المتعلمين [76].

مثال أول :

بعد فراغ الجعبري من شرح قول الشاطبي – في آخر بيت من باب إدغام الحرفين المتقاربين في كلمة وفي كلمتين – :

خذ العفو وامر ثم من بعده ظلمه ❁ وفي المهد ثم الخلد والعلم فاشملا [77]

بعد انتهائه من تفريع وجوه قوله تعالى : ﴿*فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وماله في الآخرة من خلاق*﴾ [78] قال :

«خذ لكل عشرة من الأربعين واحدا تكون أربعة ثم اضربها في

(76) فتح الباري : 109/1، وشذا البخور العنبري، لوحة : 95.

(77) البيت : 157.

أربعة ترتفع إلى ستة عشر. خذ لكل واحد عشرة فالمجموع مائة وستون، ثم اضرب الأربعة في الثمانية اثنان وثلاثون، ضمها إلى مائة وستين، فالحاصل مائة واثنان وتسعون [79].

قال ابن عاشر : «ما سمح بالتسهيل والبيان حتى في مسألة فيه، وقد كان أوضح من هذا أن يضرب ثمانية وأربعين في أربعة، أو يفك فيضرب ثمانية في أربعة ثم أربعين في أربعة، ويحصل المطلوب، أما صنيعه فبعيد» [80].

مثال ثان :

في شرح الجعبري لقول الشاطبي :

وطاسين عند الميم فاز اتخذتم ✽ أخذتم وفي الأفراد عاشر دغفلا [81]

قال : « إن المسائل إذا تعددت بعد الرمز فلا تضم إلى السابقة إلا إذا لم يعقبها قارئ، أو وقع قبل القراءة وإلا فلا» [82].

انظر إلى تكرار هذه الأدوات : لا، لم، وإلا فلا، لا تضم.. إلا إذا لم ... أو وقع ... وإلا فلا.

لا تستقيم – مع تكرار هذه الأدوات – قاعدة تكرار النفي التي قيل فيها :

قاعدة النفيين إن تكـــررا ✽ حذفهما منطوق قول قد جرى

ولا يفهم منه المقصود بسهولة ويسر [83].

مثال ثالث :

في شرح الجعبري لقول الشاطبي :

---

(79) كنز المعاني، النموذج المحقق، ص : 303 من الأطروحة.

(80) فتح الباري : 109/1.

(81) البيت : 283 من باب حروف قربت مخارجها.

(82) كنز المعاني شرح البيت المذكور قبله، ص : 610 من الجزء المحقق وص : 161 من الأصل.

(83) قد استوفيت الحديث عن الموضوع في الجزء المحقق المفقود.

عليهم إليهم حمزة ولديهـــم * جميعا بضم الهاء وقفا وموصلا [84]

أثناء حديثه عن الألفات المجهولة الأصل مثل :لدى وعلى قال : « وليس لهذه الألفات انقلاب، عدلوا بها الى الياء المجانسة [85]».

أقول : لعل القارئ يلاحظ معي أن بين الجملتين تقاطعا بسبب نقص ما، فلو زاد مثلا لفظ : لذا، بين "انقلاب"، "وعدلوا" لأصبح الكلام مفهوما، لأن معنى الجملة الأولى علة لمعنى الجملة الثانية. ولكي يكون الكلام واضحا كان ينبغي أن يقول مثلا : «ولما لم يكن لهذه الألفات أصل معروف عدلوا إلى قلبها ياء مجانسة» أو يقول : «ولما كان أصل هذه الألفات مجهولا عدلوا الى قلبها ياء مجانسة».

مثال رابع :

بعد شرح الجعبري لكل من الأبيات الثلاثة من قول الشاطبي وطاسين عند الميم فاز اتخذتم، الى قوله : يعذب دنا بالخلف جودا وموبلا"[86].

وبعد توجيهه للقراءات في كل بيت عاد ليجمل الأوجه وتعليلاتها في الأبيات الثلاثة فقال في جملة ما قال : «وأدغم قالون وخلف وخلاد يعذب من، وأظهر خلف اركب وهما في أحد الوجهين مناسبة يعذب بالطرفين وتوفير لحروف الأمر في اركب» [87].

فلولا الرواية لما عرفنا معاد الضمير في قوله : وهما، بل حتى: الوجهان ليسا واضحين لمن هما، ؟ وفي أي شيء ؟ ولفظ مناسبة كيف يعرف ؟ وكذا لفظ "توفير".

والخلاصة أن الجعبري ضحى بكثير من قواعد اللغة لحساب

(84) البيت : 110.

(85) كنز المعاني شرح البيت المذكور، ص : 204 من النموذج المحقق.

(86) الأبيات من 283 - 285، من باب حروف قربت مخارجها.

(87) كنز المعاني، شرح الأبيات السابقة، ص : 615 من الجزء المحقق، وص : 163 من الأصل.

الخلاف وتوجيهه فكان أكثر كتب الخلاف استيعابا، وأشد كتب النحو صعوبة.

مثال خامس :

فرع الجعبري على قوله تعالى : ﴿*وإن تبدوا ما في أنفسكم، أو تخفوه ... الى قدير*﴾ [88] فقال : «قالون بإدغام يعذب وقصر شيء بمديه مع ترك الصلتين وبهما مع صلة الميم أربعة» [89] فكيف للقارئ المبتدئ أن يستخرج الأوجه الأربعة من هذه الجمل شبه المقطعة، إذا أسلوب الجعبري مرصف أساسا للمتمرسين لا للمبتدئين.

مثال سادس :

بعد فراع الجعبري – في باب الإظهار والإدغام – من شرح الأبيات الثلاثة المتعلقة بحكم ذال "إذ" من قول الشاطبي :

نعم إذ نمشت زينب صال دلها إى قوله : وأدغم مولى وجده دائم ولا[90].

أراد – كعادته – التنبيه على بعض المفاهيم في الأبيات الثلاثة وعلاقتها بقواعد الباب قبلها فقال من جملة ما قال : «وفهم من قوله : يتقدم شيء يتقدم عليه ويتأخر عنها، وهو واصف جلا، وقس عليه البواقي» [91].

أقول : قد يفهم القارئ لهذا الكلام في موضعه من الكتاب بعد قراءته لما قبله، أن الموضوع يتعلق بالواو الفاصلة المذكورة في قول الناظم قبل : «سأسمي وبعد الواو ... الخ» ولكن معنى الكلام محير وخصوص للمبتدئ لغموضه بسبب تعقيده، ومن أسباب التعقيد هنا ما يلي :

(88) سورة البقرة آية : 284.

(89) كنز المعاني، شرح البيت : 285، ص : 617 من الجزء المحقق و163 : أصل.

(90) الأبيات من 259 الى 261 في باب الإظهار والإدغام.

(91) كنز المعاني، شرح البيت : 261، النموذج المحقق، ص : 567.

1) قوله : وفهم من قوله يتقدم شيء، لا يفهم القارئ منها إلا أن عبارة يتقدم شيء "من كلام الشاطبي، وكلام الشاطبي نظم، يستحيل أن يكون ذلك منه، وسبب ذلك قوله : من قوله، بدل : من كلامه، مثلا، فالبيان يقتضي أن يقول : وفهم من كلامه.

2) استعماله لفظ شيء : النكرة - في موضع يحتاج إلى التمثيل - وإعادة الضمائر : يتقدم عليه، يتأخر عنه أو عنها، وهو واصف جلا.

3) الإجمال في التمثيل بقوله : وهو واصف جلا وقس عليه البواقي. لأن القارئ إذا لم يتصور بوضوح المقيس عليه فماذا يقيس وعلى أي شيء يقيس ؟.

وخلاصة كلامه أن الواو الفاصلة التي تقدم التعريف بها في أول المصطلح، قد يتقدم عليها شيء ويتأخر عنها شيء آخر كقول الناظم في آخر الأبيات الثلاثة، «وأظهر ريا قوله واصف جلا» فالواو الفاصلة وهي التي في قوله : واصف تقدم عليها قارئان هما المرموز لهما بالراء والقاف من قوله : ريا قوله. وهما الكسائي وخلاد وتأخر عنها الحرف الذي يظهر عنده ذال إذ وهو الجيم في جلا [92]، لاحظ معي كيف حاول الجعبري أن يطوي - بل طوى بالفعل - هذا الكلام في سطر واحد.

مثال سابع :

بعد إفاضة الجعبري في الكلام على باب التفعل بعد شرحه للأبيات من :

وفي الوصل للبزي شدد تيمموا ❁ إلى...تفكهو ❁ ن عنه على وجهين فافهم محصلا[93]

وبعد إشارات - كالعادة - وبعد توجيه للتخفيف والتشديد وبيان الفرق بين ما فيه قبل المدغم ألف أو واو ساكنة، أو متحرك أو

(92) ينظر معناه في شذا البخور العنبري، لوحة : 166، وتنظر خلاصته في النموذج المحقق، ص:567 من أطروحة الباحث.

(93) الأبيات من 526 إلى 536، من فرش الحروف بسورة البقرة.

ساكن من غير حروف المد واللين قال : «واختياري التخفيف لانه أخف وأعم وأشهر، وقاوم قرب الأصل عدم إسكان أول الكلمة والرسم بواحدة»[94].

تأمل هذا الأسلوب وانظر الى كم يحتاج القاريء المبتديء من الوقت ليفهمه، هذا إذا أمكنه فهمه، لأن الجعبري جعل كل كلمة بمثابة عنوان، فلفظ : أخف تعني أن عدم الإدغام - وهو هنا التخفيف وليس الإظهار بمعناه الاصطلاحي - أخف من الإدغام في اللفظ، ولفظ أعم يعني أن التخفيف يعم حالة الابتداء المتفق عليها وحالة الوصل المختلف فيها، وأشهر يعني أنه أشهر في الاستعمال والرواية من الإدغام، لأن المدغم هو البزي والمخفف الجماعة، وقوله : «قرب الأصل عدم إسكان ..» فيه إبهام، ما الفاعل وما المفعول ؟ فلو جعل الثاني مفعولا لفسد المعنى، ولو جعل الأول - وهو كذلك - لكان فيه إبهام : أولا لقلب القاعدة دون غرض بلاغي وثانيا لأنه عبر بقرب الأصل لا بالأصل، ولعل ذلك لاختلاف في الباب بين الأفعال المذكورة وبين غيرها ولاتحاد المصاحف في الرسم بتاء واحدة.

ثانيا : الغموض بسبب مجازفة نحوية :

ما مر الجعبري بقضية خلافية إلا أثارها وأشار بالخلاف الى طائفة، وهو تارة مع الجمهور وتارة مع غيرهم، تارة يوافق أهل الكوفة وتارة يوافق أهل البصرة، وقضاياه يختلط فيها النحو باللغة والتصريف وغيرهما، وهي من الكثرة بحيث لا يسوغ تتبعها، وماذا سأعالج منها إذا كان خاتمة المقرئين الكبار الشيخ محمد بن عبد السلام الفاسي قال في بغضها : «الله أعلم بموقع تنظيره»[95] وسأقتصر على أمثلة :

مثال أول : جملة الصلة :

في إعراب الجعبري لقول الشاطبي : «عنيت الأولى أثبتهم بمد

---

(94) كنز المعاني، شرح الأبيات السابقة، ص : 284 من الأصل ومن التحقيق، ص : 1153.

(95) قال ذلك معلقا على قول الجعبري في شرحه للبيت : ومنهن للكوفي ... 49. «ومنهن من حروف أبجد على حد فسواهن» شذا البخور، لوحة : 48.

نافع [96] ذكر الموصول وصلته والظرف ثم قال : «وهما مفعولا عنيت» [97].

فتثنية الضمير مشكل إذ لا يمكن صرفه إلا للموصول وصلته. وذلك يفضي إلى القول بأن الجعبري ممن يقولون بأن جملة الصلة لها محل من الإعراب، وهو خلاف ما عليه جمهور النحاة من أن جملة الصلة لا محل لها من الإعراب، ويؤكد الاحتمال المنسوب للجعبري هنا تصريحه بذلك سابقا في قوله : «والصلة والموصول رفع بالابتداء» [98].

مثال ثان : عطف مشوش :

في شرح الجعبري لقول الشاطبي :

وأما الإمام المازني صريحهم ❊ أبو عمرو البصري فوالده العلا [99]

قال عن أبي عمرو : «كان ثقة عدلا زاهدا، يتصدق بالجوائز، وينفق من أرض ورثها من أبيه، من أئمة النحو وأعرف الناس بالشعر وكلام العرب متمسكا بالآثار» [100].

انظر إلى عطف جملتين : يتصدق وينفق على المفردات : ثقة عدلا، زاهدا، ثم الانتقال الى عطف آخر : من أئمة النحو ... ثم العودة إلى عطف المفردات متمسكا بالآثار ... – تر عطف الجمل على المفردات وعطف المجرور على المنصوب والعكس، مما سبب اضطرابا في فهم كلامه وقد نسب ابن عبد السلام الفاسي – في الموضوع – الوهم لغيره في فهم كلام الجعبري [101] بسبب ذلك.

مثال ثالث : دقائق نحوية تشغل القارئ :

في إعراب الجعبري لقول الشاطبي :

---

(96) البيت : 50.

(97) كنز المعاني، شرح البيت قبله : النموذج المحقق، ص : 107-108.

(98) كنز المعاني، شرح البيت الرابع : وثلث أن الحمد : ص 25.

(99) البيت : 29.

(100) كنز المعاني، شرح البيت قبله، ص : 62.

(101) شذا البخور العنبري، لوحة : 36.

وأبدت سنا ثغر صفت زرق ظلمه ✽ ....

قال : «سنا – مقصور واوي – : الضوء، مفعول مضاف الى ثغر : مقدم الأسنان، وصفت صفته لفظا»[102].

ولنا على هذا الكلام ملاحظتان :

الملاحظة الأولى على قوله : وصفت صفته لفظا، إذ المعروف عند النحاة أن النعت يتبع منعوته ... قاعدة عامة، وأنه بيان أو زيادة بيان للمنعوت، وهذا هو المألوف، ولكن قد يكون اللفظ الوصف تابعا لموصوفه في اللفظ فقط كما هنا، فمعنى صفت واقع فيما بعده لا في موصوفه الذي قبله وهو ثغر هنا، ولذا كانت لفظة لفظا ذات معنى يشغل البال.

والملاحظة الثانية : هي ملاحظة على قضية تعتبر لازمة من لوازم أسلوب الجعبري، وهي ما يلاحظ من كثرة الفصل بين المتلازمين موضوعا، ذلك مثلا أن قوله : مقصور واوي، هو تعريف للفظ سنا، تعريفا تصريفيا، وقوله : الضوء، هو تعريف آخر للفظ سنا، وهو تعريف لغوي بالمرادف، وقوله مفعول مضاف إلى ثغر، هو تعريف موقعه من الإعراب، وهو المطلوب أولا، لأن الموضوع إعراب البيت، لكن الجعبري يجر كل التعاريف دفعة واحدة، ويقدم غير المطلوب على المطلوب، يريد بذلك أن يضمن لنفسه عدم العودة إلى الموضوع فيقحم التعريفين غير المطلوبين بين المبتدأ والخبر، وقد يقال : إن التعاريف الثلاثة كلها أخبار، وهو كذلك لأن كل خبر هو تعريف لجانب من المبتدأ، لكن كل موضوع يفرض التعريف المناسب له، وقد يكون غيره مرغوبا عنه.

وهذه قضية لا يكاد يخلو منها إعراب الجعبري لبيت واحد من أبيات الشاطبية ولنا عليها عشرات الأمثلة لا نطيل بذكرها.

مثال رابع : الفصل الطويل المشوش :

بعد شرح الجعبري قول الشاطبي :

(102) كنز المعاني، شرح البيت السابق، 266، النموذج المحقق، ص : 575.

ويحسب كسر السين مستقبلا (سما) * رضاه ولم يلزم قياسا مؤصلا [103].

ويعد توجيهه لقراءتي الفتح والكسر لسين يحسب واختياره الكسر لأنه الفصحى وفاقا لأبي عبيد قال :«لكن قوله اختيارا كما[104] حفظ عن النبي ﷺ، قال لقيط [105] رضي الله عنه قال : كنت وافد المنتفق الى رسول الله ﷺ، فبينما نحن عنده إذ روح الراعي غنمه، فقال ﷺ : ما ولدت غنمك ؟ قال بهمة، قال : اذبح مكانها شاة، ثم قال : لا تحسبن أنا من أجللك ذبحناها : بكسر السين، وكذا رواه الفراء عن أبي سليمان [106] العطار الملكي عنه عليه السلام، لا يدل على الرجحان وإنما يكون كذلك أن لو اقتصر عليها [107]».

تأمل قول الجعبري : لكن قوله اختيارا، مع قوله : لا يدل على الرجحان فإن كانا مرتبطين في المعنى فبينهما قصة طويلة، وإن لم يكن بينهما ارتباط فما موقع كل منهما ؟ وما معناه ؟.

الضمير في : لكن قوله، لا يمكن صرفه إلا لأبي عبيد، والمعنى أنه اختار قراءة يحسب بكسر السين، ومعنى كون الكسر اختيارا له أنه روى الفتح والكسر واختار الكسر، وكونه اختار الكسر لا يرجحه في نفس الأمر، وهذا المعنى سليم على أساس ارتباط الطرفين لو ساعد عليه استعمال الجعبري لقواعد اللغة استعمالا مألوفا غير ناشز لأن فرض الارتباط يقضي أن تكون جملة «لا يدل على الرجحان» خبر لكن المشددة النون، أو خبر قوله مع تخفيف نون لكن ويكون : اختيارا، من لفظ أبي عبيد.

---

(103) البيت : 538.

(104) في النسخ : ب، خ، ز : لما.

(105) هو لقيط بن عامر بن المنتفق بن عامر العامري العقيلي صحابي وافد بني المنتفق، الإصابة : 330/3، وخلاصة الخزرجي، ص : 323.

(106) هو أبو سليمان داود بن عبد الرحمن العطار : كتاب الكنى للدولابي : 193/1، وصنيع الجعبري يوحي بأنه صحابي، ولم يذكره ابن حجر في الإصابة.

(107) كنز المعاني، شرح البيت السابق : 538، ص : 285 – 286 من الأصل ومن التحقيق، ص : 1162.

وعلى تقدير عدم الارتباط يكون قوله : «لكن قوله اختيارا» كلاما تاما لكنه يحتاج إلى إصلاح في الإعراب، ويبقى أن قوله : لا يدل على الرجحان معلق في الهواء لا أساس له يستند إليه.

ولو كان الجعبري قد جمع بين الطرفين ثم أعقبهما بالقصة تأكيدا، لما أوقع القارئ في هذه الحيرة.

ومن هذا القبيل الفصل بين المبتدأ والخبر بالكلام الطويل قال في تفسير الديم. في قول الشاطبي : «ديما وهطلا : والديم جمع ديمة كلين ولينة، أو جمع ديم جمع ديمة كجيزة، وجيز وجيز، وفي الحديث "كان عمله عليه الصلاة والسلام ديمة [108]" العطر الدائم برفق أقله يوم وليلة[109].

فعبارة : المطر الدائم برفق، خبر عن : والديم، في أول الكلام، انظر معي ما أكثر هذا الصنيع في أسلوب الجعبري.

ومن المجازفات النحوية عنده. العطف بعد طول، والفصل بين المعطوفين بأجنبي والمخالفة بين الضمائر، قال في شرح البيت :

فمنهم بدور سبعة قد توسطت ❊ ....

«أشار بملهم إلى كثرتهم، وهذه شهادة منه على أنه لم يذكر في كتابه هذا كل الأحرف السبعة الواردة في الخبر الصحيح بل بعضها، وإلا لقال نحو : فهم بدور، وبتوسطها إلى كمالهم[110].

انظر كم بين المجرورين المعطوفين : (بمنهم، وبتوسطها) من الكلام ؟ فماذا كان يضير الجعبري لو أخر الشهادة إلى ما بعد المعطوفين ووحد ضميرهما ؟ ولكنها طبيعته التي لا يرضي عنها بديلا.

ومن مجازفاته في أسلوبه انتقال وفصل غير سليمين :

---

(108) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الصيام من الصحيح، باب : هل يخص شيئا من الأيام ؟ فتح الباري : 206/4، وأخرجه مسلم في الصحيح كتاب صلاة المسافرين.

(109) كنز المعاني، شرح البيت : 82، النموذج المحقق، ص : 148.

(110) كنز المعاني، شرح البيت المشار اليه 21، تحقيق، ص : 50.

فمن الأول قوله : «وانتصاب المستقبل بعد لام كي بأن مقدرة توفيرا لمقتضاها، انتقل الى بيان اصطلاحه في عبارات وجوه القراءات» (111).

أقول : إخباره بانتقال الناظم إلى ما ذكر راجع للبيت المشروح قبله فلو قال الجعبري بعد كلمة لمقتضاها : وهذا انتقال منه إلى ... لكان نظم الكلام سليما. ولكنه يفضل أن يقول : توفيرا لمقتضاها. انتقل".

ومن الثاني ما جاء في تفسيره لفظ إلى بمعنى النعمة في شرح البيت : وننسخ به ضم وكسر كفى وننسها مثله من غير همز ذكت إلى (112).

قال : «والى - ويجوز في غير الرواية فتحها -، نعمة، تمييز أو حال» (113) الطبيعي في إعراب هذا الكلام أن : وإلى مبتدأ، وتمييز أو حال خبر، ولكن الجعبري فضل أن يفصل بين المبتدأ والخبر بتفسيرين - كما سبق - أحدهما جملة والآخر مفرد. ومثل هذا كثير جدا.

ومن مجازفاته تشبيه غريب قد لا يخطر على الباب إقحامه. جاء في تحليله لقضية قلب السين صادا في لفظ الصراط : أنه مناسبة الطاء بالاستعلاء والإطباق والتفخيم مع الراء استثقالا للانتقال من سفل إلى علو، بخلاف العكس نحو طست، لأن الأول عمل والثاني تركه خلافا للأرنب (114).

تأمل معي هذا الكلام وانظر ما تفهم منه. أما أنا فقد فهمت منه بعد طول عناء أن الصاد والطاء متجانسان بخلاف حرف السين فانه مستقل وهما مستعليان، والانتقال من الأسفل الى الأعلى أي من السين الى الطاء أثقل من العكس أي من الطاء الى السين، وأن ذلك يخالف حال الأرنب.

---

(111) نفس المصدر، شرح البيت : 57، (وما كان ذا ضد ...) تحقيق، ص : 115.

(112) البيت : 475.

(113) شرح البيت المذكور قبله، ص : 255 من الأصل ومن التحقيق، ص : 1023.

(114) كنز المعاني، شرح البيت : 109 تحقيق، ص : 200.

فما علاقة الأرنب بالموضوع إذا ؟ الذي فهمته أيضا بالتجربة والمشاهدة لا بالنقل والرواية أن الأرنب تتقن الجرى من الأسفل إلى الأعلى بغير مشقة دون العكس، فإنها وإذا جرت الى الأسفل وكان يتبعها كلب صيد مثلا لا تستطيع الإسراع وإذا أسرعت انقلبت على ظهرها، وأمسكها الكلب بسهولة، ولكنها إذا جرت إلى الأعلى لا يستطيع كلب الصيد أن يلحق بغبارها فيكف له بإمساكها ؟

لكن كيف تم إقحام هذا التشبيه ؟ إنها غرابة الجعبري أو براعته !

وهكذا من يقف مع الجعبري يتأمل أسلوبه وخصوصا إعرابه لأبيات الشاطبية قد ينسى أنه يقرأ كتابا في القراءات، تأمل إعرابه لأي بيت وليكن على سبيل المثال البيت الرابع : **وثلثت أن الحمد لله دائما**

تجد نفسك كأنك مع أبي زيد عبد الرحمن المكودي المتوفى بعده بمدة ليست بالقصيرة في إعرابه لألفية ابن مالك ومع محشيه ابن الحاج وأمثالهما الذين اهتموا بالإعراب اهتماما كبيرا، فهل كان للجعبري تأثير عليهم ؟

ثالثا : إثارة المباحث اللغوية :

أثار الجعبري كثيرا من المباحث اللغوية المطولة التي لا تترك للقارئ المبتدئ حبل الاتصال موصولا، بل قد تشوش على القارئ المنتهي، لكنها بحوث تشفي الغليل لمن احتاج اليها وأراد أن يتوسع في البحث ، وأحيانا كثيرة يشغل الجعبري بال القارئ باستعمال غير مألوف مع التصريح أحيانا بمخالفته لمدرسة من المدارس القديمة، ولنضرب لذلك الأمثلة التالية :

مثال أول :

بعد شرح الجعبري لقول الشاطبي في فرش حروف سورة البقرة : وكسر بيوت والبيوت يضم عن : حمى جلة وجها على الأصل أقبلا [115].

(115) البيت : 503.

وبعد تذييل وإشارات لجمع نظائر البيوت، كعيون وغيوب وجيوب وشيوخ واستيعاب الخلاف في القراءات لجميعها شرع في التوجيه فقال مستغرقا في البحث اللغوي والتصريفي :

«وجه ضم الكل الأصل في الجميع كقلب وقلوب، لهذا قال وجها . على الأصل، ووجه كسرها مجانسة الياء : استثقالا لضمة الياء بعد ضمة وهي لغة معروفة، وقد روى سيبويه مجانسة التصغير نحو عيينة وبييت، وهي أخف، فإن قلت : الفرق وجود فعل دون فعل [116]، قلت : خروج هذا عن مطلق الأصول كخروج ذاك عن مطلق التصغير، وأيضا فنحن لم نثبت اتباع الكسر قياسا على التصغير فلا يجذبك الفرق بل أريد [117] نظيرا، وكثيرا ما يتعارضان [118]، قال النحاس : لا يجوز غير الضم، أي لأداء الكسر إلى بناء مرفوض، قلت : قد ثبت الكسر لغة ورواية، فهذا الإثبات مقدم على نفيه، وفعول مغتفر للعروض، وقال الزجاج : أكثر النحويين لا يعرفونه، وهو عند البصريين رديء، قلت : فالأقل يعرفه فلا ينافي الجواز، وإن عني بالرديء القلة فسوء أدب أو حقيقة فافتراء ... الخ [119]».

لاحظ معي كيف يسترسل الجعبري في البحث التصريفي اللغوي وهو يقرر كيفية قراءة كلمة قرآنية - مع أقطاب اللغة، يفترض بعضهم ويسمي بعضهم، مستدلا بقول بعضهم، ومبطلا قول البعض الآخر، بمنطق محبوك المقدمات « قد ثبت الكسر لغة ورواية فهذا الإثبات مقدم على نفيه، إن عني بالرديء القلة فسوء أدب أو حقيقة فافتراء».

مثال ثان :

في البيت الأخير من باب المد والقصر قال الشاطبي :

(116) الأولى بكسر ففتح والثانية بكسر فضم : فتح الباري : 2/ لوحة : 40.

(117) في الأصل : أورد نظيرا.

(118) هـ : يتقارضان بالقاف وهي أنسب.

(119) كنز المعاني، شرح البيت : 503 المذكور قبله، ص : 268 من الأصل ومن الجزء المحقق، ص : 1082.

وفي باب سوآت خلاف لورشهم ❁ ومن كل الموءودة اقصر وموئلا (120)

ولما أراد الجعبري توجيه قصر واو موئلا والموءودة قال : «وجه قصر موئلا والموءودة عروض سكونهما لأنهما من وأل ووأد، وليعادل موئلا موعدا، وليلا يجمع بين مدتي المؤودة، وبهما (121) فارقا نحو : "يابئس" وأما "سوءات" فجمع سوأة وفعلة الإسم إذا جمعت بالألف والتاء فتحت عينها كتمرة وتمرات (122) فرقا بينه وبين الصفة كصعبة وصعبات، ثم خصوا من الإسم المضاعف فسكونه كسلة وسلات، محافظة على الإدغام، وسكنوا الأجوف أيضا كجوزات وبيضات، محافظة على ذات عينه، وفتحت هذيل عين المعتل على الأصل، وصححوها محافظة على صيغة الجمع قال شاعرهم :

أخو بيضات رائح متأوب ❁ رفيق بمسح المنكبين سبوح (123)

هكذا يسترسل الجعبري في البحث فيصير القرآت واللغة علما واحدا، فانتقل من موئلا والمؤودة فجأة الى حكم سوآت. فصال وجال وساق في حكمها لغز الحصري وأجوبة القراء عليه، ثم أجابه بقصيدة من تسعة أبيات هي بحث لغوي صرف استغرق نحو صفحتين من القطع الكبير - بالخط المدمج - فكيف يستطيع القارئ المبتدئ أن يتابع الجعبري ؟!

مثال ثالث : استعمال غريب :

في شرح البيت الأول من باب الهمزتين من كلمتين وهو :

وأسقط الأولى في اتفاقهما معا ❁ إذا كانتا من كلمتين فتى العلا (124)

---

(120) البيت : 182.

(121) ضمير التثنية مشوش والواقع أن الضمير يعود على ما ذكر وما ذكر هو عرض سكون الواو، ومعادلة موئلا لموعدا، والفرار من الجمع بين مدتي المؤودة، فهي ثلاثة أشياء، ينظر الجزء المحقق، ص : 369، وينظر الكشف من وجوه القرآت : 49/1.

(122) قال ابن الحاجب : "وإذا صحح باب تمرة قيل تمرات بالفتح، والإسكان فيه ضرورة الشافية لابن الحاجب في التصريف، باب الجمع الثلاثي.

(123) كنز المعاني، شرح البيت : 182، النموذج المحقق، ص : 369. وينظر البيت في الخصائص لابن جني : 184/3، ولسان العرب : 125/7.

(124) البيت : 202.

قال الجعبري في إعراب البيت :

«وأسقط : حذف، وفتى العلا فاعله، قصر للوزن، والألى : الأولة، أي من الهمزتين، ولا يتزن البيت إلا بالنقل، مفعوله» (125) فإذا غضضنا الطرف عن الخلط بين الإعراب والتفسير اللغوي بالمرادف وبالجمل، والتفتنا فقط إلى الاستعمال اللغوي وجدنا هذا التفسير : الأولى. لم أقف على هذا التفسير لغيره.

وأيضا لو جعل الجعبري كلمة مفعوله بمد : والأولى مباشرة لكان أبين.

مثال رابع : استعمال غير دقيق :

رغم تبحر الجعبري في البحوث اللغوية فإنه يتجاوز أحيانا كثيرة الاستعمال الدقيق إلى استعمال غير مناسب، ففي شرحه للفظة : أعذني في قول الشاطبي : **أعذني من التسميع قولا مفعلا** (126).

قال : «أعذني : أعصمني (127)».

ومن المعلوم أن العصمة لا تكون إلا لنبي، فكان على الجعبري أن يفسر بما لا يحتاج إلى تأويل.

مثال خامس : تلميح بعيد الغور مشوش :

قال الجعبري – وهو ينبه على أصل الياء في لفظ : الدنيا – : «وياؤها عن واو ليمتاز عن الاسم، والقصوى منبه (128).

تأمل طريقة إخاذله لفظ : القصوى في الموضوع واخباره بأنه منبه، أراد الجعبري أن يختصر في ثمان كلمات قاعدتين تصريفيتين لكلمتي : الدنيا والقصوى، مع التفرقة بين الإسم والوصف في لفظ : الدنيا. فجاء كلامه عن القصوى بالخصوص شبه لغز، أراد أن يقول : القياس في القصوى أن تستعمل بالياء

---

(125) كنز المعاني، شرح البيت قبله، تحقيق، ص : 419.

(126) عجز البيت : 71.

(127) كنز المعاني، شرح البيت : 71، التحقيق، ص : 137.

(128) كنز المعاني، شرح البيت : 19، التحقيق، ص : 43.

كالدنيا. وانما استعملت بالواو تنبيها على أصلها الذي هو الواو، وقد خالف الجعبري ابن الحاجب ووافق ابن مالك والعكبري وغيرهما [129].

رابعا : كلمة للمقارنة :

قبل أن أختم هذا الموضوع لا بد من إبداء رأي وإيجاز مقارنة، أما الأول فإن الجعبري بالنسبة لي مغر ومحير في نفس الوقت بتفكيره وأسلوبه وتعبيره، وكثيرا ما وقفت أتأمل - وطال بي التفكير والتأمل - في تحديد الوصف الذي يمكن أن يوصف به الجعبري في فكره وأسلوبه. فأخرج من التأمل الطويل حائرا وأعيد الكرة ثم أعيد ...

وكيف أستطيع التحديد وقد ارتبك - كما سبق - فحول النحو والبلاغة في الموضوع [130]. وأما المقارنة فأقول عنها : الجعبري مع نفسه - من جهة - منظم لأعماله مخطط لكتاباته، ومن جهة ثانية هو بعيد المرامي شديد الحنين إلى جذور اللغة.

ففي شروحه للمتون تجده متقارب الخطى أو متشابهها، وربما استغنى عن خطوة في شرح ببسطها في شرح آخر، وهكذا تجده في شرحه للشاطبية مثلا بعد فراغه من المقدمة الطويلة التي بسط

---

(129) قال أبو عمرو عثمان بن عمر بن الحاجب المتوفى سنة 646 هـ "وتقلب الواو ياء في فعلى اسما كالدنيا والعليا" : الشافية باب الإعلال. فقد جعل الدنيا اسما كما ترى، وقال أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري المتوفي سنة 616 هـ : «وقياس الاستعمال أن تكون - يعني القصوى بالواو - القصيا لأنه صفة كالدنيا، وفعلى إذا كانت صفة قلبت واوها ياء فرقا بين الاسم والصفة» فجاء كلام الجعبري كأنه اختصار له : إملاء ما مَنَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات : 7/2. وقال أبو عبد الله جمال الدين محمد ابن عبد الله بن مالك الحياني ثم الدمشقي المتوفي سنة 672 هـ :

بالعكس جاء لام فعلى وصفا * وكون قصوى نادرا لا يخفى

قال شارحه المكودي : "يعني أن لام فعلى وصفا بضم الفاء إذا كانت واوا أبدلت ياء نحو دنيا وعليا" : الفتح الودودي على شرح المكودي : 191/2.

(130) مثلا المنجرة في فتح الباري : 1 / لوحة : 89. وابن عبد السلام الفاسي في شذا البخور العنبري، لوحة : 78، وفي : المحاذي / لوحة : 174 - 175 في موضوع العام المخصوص أو الذي أريد به الخصوص وقس على ذلك.

فيها الخطوات العريضة لمنهجه، وعند شروعه في المقصود، يبدأ بتعريف الشعر لغة واصطلاحا، ثم التعريف بالقصيدة ووزنها ونوع بحرها، وقافيتها مع التعرض للخلاف في ذلك، ثم التعريف بجملة من أنواع الزحاف والعلل التي تلحق تفاعيل هذا البحر، ثم يطيل الحديث عن صاحب القصيدة والثناء عليه.

وفي الأبحاث الجميلة في شرح العقيلة نفس الخطوات : بحث عروضي ثم بحث لغوي، واستبدال للحديث عن المؤلف – لأنه سبق – بإشارات وتنويهات بموضوع المؤلف.

وفي مؤلفاته المصنفة غير شروح المتون، ننظر له في "رسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار" الذي هو كتاب حديث وفقه. فنجده فيه – من جهة – كما نجده في كنز المعاني لغة وأسلوبا وتخطيطا وتأثرا بمعارفه العامة أيضا.

ومن جهة ثانية نجده في كنز المعاني طويل النفس كثير الاستطراد بينما هو في : رسوخ الأحبار، شديد الإيجاز يضطر القارئ الى التأمل كثيرا [131].

ولو أردت أن تقارن أسلوب الجعبري بأسلوب غيره ومنهجه بمنهج غيره لوجدت اختلافا كبيرا. وليكن هذا الغير أبا شامة مثلا فقد شرحا الشاطبية كل بمنهجه وأسلوبه، وقد عرفت تقديم الجعبري، أما تقديم أبي شامة فيختلف تماما عن تقديمه. إذ تقديمه عبارة عن نبذة تاريخية عن علم القراآت وأهميته وفضله ثم دخول في المقصود، لاحديث عن الشعر، ولا عن العروض، وإنما هو شرح مباشر، منهج مخالف إذا. ففضائل هذا العلم وطلابه أهميته تعرض لها الجعبري من خلال شرحه لمقدمة الشاطبي كلها.

ولو أردت أيضا أن تقارن بين أسلوبيهما لوجدت فروقا كثيرة. لا نطيل باستعراضها، وانما نكتفي بضرب مثال منها.

(131) ينظر رسوخ الاحبار مثلا ص : 136 – 137، فروع : مالا يشترط في النسخ، وص : 146 في موضوع "الباقي من العام" أسلوب لا يختلف في شيء عن أسلوب ابن السبكي في جمع الجوامع، وفي ص : 179 في : معنى العبادات والغرض من الإنسان، وفي ص : 382، تعريف الأضحية، وفي ص : 467، تعريف الجراحة والجراح تعريفا لم يجد له المحقق أصلا في اللغة.

شرح كل من الجعبري وأبي شامة قول الشاطبي :

جعلت أبا جاد على كل قارئ ❁ دليلا على المنظوم أول أولا

فعبرا عن القاعدة في قضية اجتماع الراويين عن شيخ على قراءة كيف يعبر عنها ؟

قال أبو شامة عن مجموعة من القواعد : «ومنها أنه مهما اجتمع الراويان على قراءة فالرمز لإمامهما دونهما في غالب الأمر لأنه الأخص، ولا يحتاج إلا الى كلمة واحدة [132]...»

وقال الجعبري : «ويسلك الأخص غالبا فإذا اتفق الراويان ذكر الإمام، فنحو طال بالخلف يذيلا» [133] للخلاف، ونحو «ضوء سنا تلا» [134] و«لست فيه مجهلا [135]» للوزن.

ملاحظة أخيرة وهامة :

رغم كل ما ذكرته عن أسلوب الجعبري فلا يظنن القارئ أنني حكمت على أسلوبه في نفسه، وإنما حكمت على نفسي من خلاله. إنني أحيانا كثيرة أتذوق أسلوب الجعبري وأتأمل في إدراكي لما أدركت من معانيه فأظنني نزلت بالسهل الممتنع، وأحيانا يغلق علي - كما قال الجعبري عن نفسه - فأخال نفسي في أدغال ذات مسالك وعرة أظنها غير مفضية الى طريق معبد، فأرجع الى غيره من الكتب التي سبقته أو لحقته لأفتح الباب الذي أقفل في وجهي ثم أعود إليه، ومع ذلك فلم أسأم منه يوما رغم ما حل بي من الغم الذي يعلمه الله. عندما أضيع مني أكثر من ربع كنز المعاني محققا، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

---

(132) ابراز المعاني، ص : 35.

(133) البيت : 280، من باب : حروف قربت مخارجها.

(134) البيت : 312، من باب : الفتح والامالة.

(135) كنز المعاني، تحقيق، ص : 94. وعجز البيت هو من البيت : 609، سورة النساء.



ابن حبيب ومشاركته في تأصيل المدرسة الفقهية المالكية في الغرب الإسلامي (2)

للأستاذ
إدريس احويلل

أثر ابن حبيب في الفقه المالكي

سلف الحديث أن ابن حبيب بلغ مرتبة الاجتهاد المذهبي، وسادت آراؤه الفقهية الأندلس والمشرق، ولقي تراثه الفقهي إقبالا وتقديرا عند الخاص والعام، وترك أثرا واضحا في حركة الفقه المالكي. وسنرى فيما يلي التأثير الذي تركه بآرائه ومؤلفاته في رواد الفقه المالكي :

المبحث الأول : تأثيره في تلاميذه ومعاصريه

يمكن عزو تأثير ابن حبيب على الحركة الفقهية المالكية إلى عاملين أساسين :

العامل الأول : إن جميع فقهاء المذهب المالكي الذين جاؤوا بعد ابن حبيب اعتمدوا أقواله واجتهاداته الفقهية وضمنوها مؤلفاتهم، واستشهدوا بها، مما يدل على المكانة الفقهية التي حظي بها في تاريخ الفقه المالكي.

العامل الثاني : نظرا للمكانة التي حظي بها، فقد جعله علماء المذهب محل ثقة فيما نقله بإخلاص وأمانة من أقوال الإمام مالك، كما كانت مؤلفاته التي تداولها العلماء جيلا بعد جيل شاهدا على هذه الثقة.

إن تأثير ابن حبيب في تلاميذه ومعاصريه تأثير كبير كان سببا في أن يلقب بألقاب مختلفة كلها تشهد بقيمته ومزاياه، ومن هذه

الألقاب : "فقيه الأندلس"، "عالمها"، "عالم الدنيا"، "جوهرتا البلدين إلى غير ذلك من الألقاب التي وصف بها، وهي ألقاب حميدة لا يتصف بها إلا من حباه الله بالعلم وغرس فيه بذرته.

لقد كانت له مكانة خاصة لدى فقهاء وأمراء الأندلس، فهذا الأمير عبد الرحمن بن الحكم يرتبه في طبقة المفتين في الأندلس [1]، وحظي بتقدير كبير من طرف تلاميذه ومعاصريه، فالتفوا حوله، وبدأوا يأخذون منه فقهه وحديثه. وشهد له بالإمامة والاجتهاد غير واحد من علماء عصره ؛ فهذا خالد بن سعيد من معاصريه يقول : «لما قمت من عند محمد بن فطيس الليبري في سفرتي إليه الثانية اجتمعت مع محمد بن عمر بن لبابة، فجعل يسألني عن سماعي عن ابن فطيس فأخبرته. وكان فيما ذكرت له واضحة ابن حبيب فأعجب بذلك، وقالي لي : لم يكن بالأندلس أفقه من عبد الملك بن حبيب ولا أعلم منه» [2].

إذن، فتنوع اختصاصات ابن حبيب ومشاركته في جميع العلوم جعلت منه رجلا ذا تأثير قوي في تلاميذه ومعاصريه، حتى إن الذين ترجموا له لم يستطيعوا سرد جميع الذين أخذوا عنه وكانوا يكتفون بقولهم : وغيرهم كثير.

فتأثيره في تلاميذه ومعاصريه تأثير كبير. فقد راحوا ينشرون علمه ومؤلفاته في مصر، والعراق، والحجاز، وانتشرت الواضحة شرقا وغربا وتداولها الناس بعده بالدرس والاختصار والرواية عبر قرون عديدة، وما ذلك إلا لاحتوائه على علم غزير جعل الناس يكنون له التقدير والاحترام في الغرب الإسلامي، والمشرق.

المبحث الثاني : تأثيره في رواد الفقه المالكي

سبق الكلام بإيجاز عن تأثير ابن حبيب في تلاميذه ومعاصريه، ويظهر تأثيره أكثر في رواد الحركة الفقهية المالكية، حيث نجد معظم الذين جاؤوا بعده ينقلون عنه، ويستدلون

(1) ن : المدارك 4/ 123.

(2) أخبار الفقهاء والمحدثين ص 248.

باختياراته واجتهاداته في الفقه، حتى إن الذين يعتبرون منظرين في المذهب المالكي قد أوردوا في مؤلفاتهم نقولا عديدة عنه، وذهبوا مذهبه في قضايا معينة، ومن هؤلاء نذكر ما قاله ابن رشد في مسألة الجنب من البيان والتحصيل «إذا لم يدرك جميع جسده فالصواب ما ذهب إليه ابن حبيب من أنه يمر يديه على كل ما أدركه من جسده ويوالي صب الماء على ما لم يدركه منه» [3].

وسأعرف في هذا المبحث ببعض فقهاء المذهب الكبار الذين لهم وزنهم وتأثروا به في اجتهاداتهم ومؤلفاتهم، حيث سأقسمهم الى مرحلتين : المرحلة الأولى من بداية القرن الرابع إلى نهاية القرن السابع الهجري، والمرحلة الثانية من بداية القرن الثامن إلى نهاية القرن الثالث عشر الهجري.

المرحلة الأولى : من بداية القرن الرابع إلى نهاية القرن السابع الهجري

يلاحظ المتتبع لهذه المرحلة من تاريخ الفقه المالكي، نمو وازدهار المؤلفات الفقهية في المذهب المالكي، في المشرق وفي الغرب الإسلامي، حيث نجد ممن مميزات هذه المرحلة كثرة الشروح، والتآليف، والاختصار، والتخريج للمسائل الفقهية وتطبيقها على مستجدات العصر، وكذلك ظهور علماء وفقهاء أجلاء فضلاء اجتهدوا في المذهب المالكي، وساهموا مساهمة فعالة في إثراء الخزانة المالكية بمؤلفاتهم وآرائهم، وسأقتصر على بعض رواد هذه الحركة الذين تأثروا بابن حبيب وبآرائه، ومن هؤلاء نذكر :

1 – الخشني : (ت 361 هـ) [4].

هو محمد بن حارث بن أسد الخشني أبو عبد الله. تفقه بالقيروان على أحمد بن نصر، وأحمد بن زياد وأحمد بن يوسف، وابن اللباد وغيرهم، له مؤلفات عديدة قد طبع بعضها . من مؤلفاته الفقهية التي ضمنها آراء ابن حبيب وفتاواه، كتاب أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك [5].

(3) 50/1.

(4) المدارك 266/7، بغية الملتمس ص 71.

(5) ن مثلا : ص 53، 54، 55، 57...

2 - ابن أبي زيد القيرواني : (ت 368 هـ) [6].

أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني نفزي النسب كان إمام المالكية في وقته وجامع مذهب مالك وشارح أقواله، وكان يسمى بمالك الصغير. أخذ عن محمد بن مسرور العسال، وزياد بن موسى، والقطان وغيرهم، وعنه أبو بكر بن عبد الرحمن، وأبو القاسم البرادعي، واللبيدي، وأبو مروان القنازعي وغيرهم كثير. ... من مؤلفاته النوادر والزيادات استقى جل معلوماته الفقهية من كتاب الواضحة لابن حبيب، حيث جعل الواضحة مصدرا من مصادر الكتاب، وكذلك كتابه الجامع الذي نقل فيه كثيرا من آراء ابن حبيب [7].

3 - ابن أبي زمنين : (ت 399 هـ) [8].

أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن أبي زمنين المري القرطبي، الفقيه المالكي، تفقه بأبي إبراهيم بن مسرة، ووهب ابن مسرة، وأحمد بن مطرف وأبان بن عيسى وغيرهم، وعنه يحيى بن يحيى المعروف بالقليعي، وأبو عمر بن الحذاء، والقاضي يوسف، وأبو عبد الله بن الحصار وجماعة. من مؤلفاته تفسير القرآن العظيم وقدوة الغازي وغير ذلك، أخذ عن ابن حبيب كثيرا من أقواله [9].

4 - ابن العطار : (ت 399 هـ) [10].

أبو عبد الله محمد بن أحمد المعروف بابن العطار الأندلسي الإمام الفقيه، العالم، أخذ عن جماعة منهم أبو عيسى الليثي، وأبو بكر بن القوطية، وعنه أخذ ابن الفرضي وغيره، من مؤلفاته الوثائق والسجلات اعتمد فيه على أقوال ابن حبيب في الوثائق كثيرا [11].

---

(6) الفهرست ص 253، المدارك 215/7 - 221، شجرة النور ص 96.

(7) ن : دراسات في مصادر الفقه المالكي ص 69، 70، 103، 105، وانظر كتاب الجامع بتحقيق د. عبد المجيد تركي ص 268، 324.

(8) بغية الملتمس ص 77، شجرة النور ص 11، تاريخ التراث العربي 79/1.

(9) ن : قدوة الغازي بتحقيق عائشة السليماني ص 156، 167، 169، 170، 193، 195، 197، 198، 204، 221،219 ، 224.

(10) المدارك 148/7، شجرة النور ص 101.

(11) ن : الوثائق والسجلات بتحقيق شالميتا وكورينطي ص 13، 45، 480، 575.

5 – ابن يونس : (ت 451 هـ) [12].

أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي، الحافظ النظار، أخذ عن أبي الحسن الحصائري القاضي، وعتيق بن عبد الحميد بن الفرضي، وأبي بكر بن عباس من علماء صقلية وغيرهم، وعن شيوخ القيروان، منهم أبو عمران الفاسي، وحدث عن أبي الحسن القابسي، من مؤلفاته كتاب الجامع المعروف بجامع ابن يونس في سبعة أجزاء ضمنه أقوال وآراء ابن حبيب في الفقه [13].

6 – ابن عبد البر : (ت 463 هـ) [14].

أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري، حافظ المغرب، شيخ علماء الأندلس وكبير محدثيها، سمع منه خلق كثير من أهل العلم، منهم أبو العباس الدلائي، وأبو محمد ابن أبي قحافة وأبو محمد بن حزم، وأبو عبد الله الحميدي، وأبو علي الغساني، وغيرهم، له مؤلفات كثيرة، انتقد ابن حبيب ولكنه نقل عنه وعن كتابه الواضحة كثيرا [15].

7 – أبو الوليد الباجي : (ت 474 هـ) [16].

سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث بن الوليد الباجي الأندلسي القرطبي، صاحب التصانيف الكثيرة، تأثر بابن حبيب كثيرا، حتى إن كتابه المنتقى جاء حاوياً لمجموعة من إختيارات واجتهادات ابن حبيب في الفقه [17].

8 – القاضي المالقي : (ت 497 هـ) [18].

أبو المطرف عبد الرحمن بن قاسم الشعبي المالقي نسبة إلى

(12) مواهب الجليل 35/1، شجرة النور ص 111.

(13) ن مثلا : الجزء الأول مخ خ ح رقم 3700 الصفحات : 221، 222، 223، 227، 228، 231، 232، 270، 286، 284.

(14) بغية الملتمس ص 474، جذوة المقتبس ص 344، شجرة النور ص 119.

(15) ن مثلا : التمهيد 44/2، 180/4، 217/5، والكافي ص 100، 132، 263.

(16) فوات الوفيات 175/1، طبقات الحفاظ ص 39 - 440.

(17) ن : المنتقى بأجزائه السبعة فلا تخلو فيه صفحة من قول لابن حبيب.

(18) بغية اللملتمس ص 78، فهرس ابن عطية ص 72، الصلة لابن بشكوال 329/1، المرقبة العليا ص 102.

مالقة، وهي جزيرة بالأندلس. أخذ عن الوزير ابن مغيث، وابن الكلبي، وابن عيسى الإلبيري، وأبي محمد قاسم الرعيني السبتي، وعنه أخذ القاضي أبو محمد عبد الله القيسي المالقي وأبو عبد الله محمد النفزي المالقي وغيرهما، من مؤلفاته كتاب الأحكام الذي اعتمد فيه آراء ابن حبيب وأقواله (19).

9 – ابن رشد الجد : (ت 520 هـ) (20).

القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، إليه المرجع في حل المشكلات، تفقه بابن رزق، والجياني، وابن أبي العافية الجوهري وجماعة، وعنه ابنه أحمد والقاضي عياض، وابن بشكوال، وأبو الوليد بن خيرة وغيرهم. من أهم مؤلفاته البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل"، و"المقدمات المهدات". اعتمد في هذين الكتابين خصوصا على آراء ابن حبيب في الاستدلال، حتى إن ثلث آراء الفقهاء تقريبا في المسائل المطروحة هي لابن حبيب.

10 – ابن العربي : (ت 543 هـ) (21).

القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن أحمد المعافري، المعروف بابن العربي المالكي، أحد حفاظ الأندلس، أخذ عن والده عبد الله، وعن الأكفاني، وعن عبد الرحمن ابن قاسم الشعبي المالقي وعن أبي عبد الله محمد الكلاعي. من تلاميذه القاضي عياض، والسهيلي، ومحمد اللمتوني، وأبو القاسم ابن بشكوال وغيرهم، أخذ كثيرا عن ابن حبيب في مؤلفاته (22).

11 – القاضي عياض : (ت 544 هـ) (23).

هو عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض

(19) ن : الأحكام بتحقيق د. الصادق الحلوي ص 211، 227، 240، 260، 383، 385، 431، 450.

(20) بغية الملتمس ص 51 المرقبة العليا ص 111، شجرة النور ص 129.

(21) بغية الرائد ص 92-98، أزهار الرياض 62/3، شجرة النور ص 136.

(22) ن : القبس بتحقيق د. ولد كريم 223/1، 638/2.

(23) بغية الملتمس ص 437، الديباج 46/2، أزهار الرياض 23/1، شجرة النور ص 140.

ابن محمد بن عبد الله بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي أخذ عن جلة كالقاضي عبد الله بن عيسى، وأبي الحسن شريح، وابن رشد الجد وغيرهم، وعنه جماعة منهم ابنه محمد وابن غازي، وابن زرقون، وابن مضاء، والقاضي أبو عبيد بن عطية. تأثر في منهجه الفقهي بابن حبيب، وتعد ترجمته له في المدارك من أوسع الترجمات، أثنى عليه كثيرا، وأورد آراءه في كتبه الفقهية واعتمدها [24].

12 – القاضي المتيطي : (ت 570 هـ) [25].

أبو الحسن علي بن عبد الله بن إبراهيم الأنصاري يعرف بالمتيطي، ومتيطة قرية من أحواز الجزيرة الخضراء بالأندلس. ألف كتابا كبيرا في الوثائق سماه «النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام». اعتمده المفتون والحكام، واختصره أعلام، منهم ابن هارون، أخذ كثيرا في هذا الكتاب من آراء ابن حبيب في الوثائق[26].

13 – ابن شاس : (ت 610 هـ) [27].

أبو محمد عبد الله بن محمد بن شاس بن نزار الجذامي السعدي. أخذ عن أئمة وحدث عنه الحافظ زكي الذين المنذري، من مؤلفاته الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة على ترتيب الوجيز للغزالي اختصره ابن الحاجب، أخذ في كتابه هذا عن ابن حبيب كثيرا [28].

---

(24) ن مثلا : التنبيهات مخ خ ح رقم 534، 13/1، 18، 23، 29، 39، 42، 45، 61، 104، 122، 147، 175، 180، 191.

(25) نيل الابتهاج ص 314، شجرة النور ص 163.

(26) ن : اختصار النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام مخ خ ع رقم 3008 د الصفحات : 5، 8، 9، 13، 14، 16، 17، 47، 116.

(27) شجرة النور : ص 165.

(28) ن : الجواهر الثمينة مخ خ ح رقم 7984، 34/1، 36، 38، 60، 83، 84، 88، 101، 123، 128، 201، 284.

المرحلة الثانية : من بداية القرن الثامن إلى نهاية القرن الثالث عشر الهجري.

في هذه المرحلة من تاريخ الفقه المالكي، نشأ منهج جديد في هذا الفقه اصطلح عليه أحد الباحثين المعاصرين "بمرحلة التفقه[29]".

وتعني هذه المرحلة الرجوع إلى الأقوال السابقة، بما في ذلك المتروكة، والمرجوحة، والمحكوم عليها بالضعف، للنظر فيها من الناحية النقدية، التي سبق من قديم أن نظر في أمثالها على ذلك المنهج الإمام اللخمي في التبصرة [30].

فكان لنشوء هذا المنهج أثر واضح في أن الراجح يبقى راجحا، والمفتى به مفتى به، ولكن لا مانع من النقد والتمحيص في الأقوال ومناقشتها على ضوء المعايير الفقهية المعمول بها في طرق الاجتهاد ؛ فظهرت تأثيرات فقهاء المذهب السابقين على فقهاء هذه المرحلة في مؤلفاتهم.

فهذا ابن جزي يجمع في القوانين الفقهية ما تيسر له أن يجمع ويناقش ويحلل من أقوال الفقهاء الذين سبقوه، وهذا خليل ابن إسحاق يضمن مختصره أقوال الفقهاء السابقين كذلك، حتى قيل إن مختصره اشتمل على مائة ألف مسألة بالمنطوق دون المفهوم[31].

ومما يجب التنبيه عليه في هذه المرحلة انكباب الناس على الاهتمام بالمختصرات الأصولية والفقهية، كمختصر ابن الحاجب، ومختصر خليل، ومختصر ابن عرفة، وترجيحهم لمختصر على آخر كما فعلوا بمختصر خليل عندما بلغهم [32]، وتركوا مختصر ابن الحاجب مع العلم أن مختصر خليل أقل حجما من مختصر ابن الحاجب.

(29) ألا وهو الأستاذ محمد الفاضل بن عاشور في كتابه المحاضرات المغربيات ص 85.

(30) مجلة الهداية ع 1991/1 ص 49.

(31) المصدر نفسه.

(32) اهتموا به وشرحوه شروحا عديدة من طرف فقهاء المغرب كالمواق، وابن مرزوق، وابن غازي وغيرهم، ومن طرف فقهاء مصر كبهرام، والحطاب، والأجهوري، وعبد الباقي الزرقاني وغيرهم كذلك.

ومن الفقهاء الذين تأثروا بفقه ابن حبيب في هذه المرحلة وأوردوا في مؤلفاتهم نقولا عنه، واعتمدوا اختياراته ومؤلفاته في فقههم :

1 – ابن جزي : (ت 741 هـ) [33].

أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، أخذ عن ابن الزبير، ولازم ابن رشيد، وأبا المجد بن أبي الأحوط، والقاضي ابن برطال، وأبا القاسم بن الشاط وانتفع به .. وعنه أبناؤه محمد وأبو بكر وأحمد وعبد الله ولسان الدين بن الخطيب، وإبراهيم الخزرجي وغيرهم، له مؤلفات كثيرة منها القوانين الفقهية، عزا فيه كثيرا من المسائل الفقهية إلى اختيارات ابن حبيب [34].

2 – خليل بن اسحاق : (ت 776 هـ) [35].

خليل بن إسحاق بن موسى بن شعيب المعروف بالجندي ضياء الدين أبو المودة، حامل لواء المذهب المالكي في زمانه بمصر، ألف مختصرا في الفقه، المعروف بمختصر خليل، وله شروح على المدونة، وله التوضيح في الفقه، سمع ابن عبد الهادي والشيخ المنوفي وغيرهما، وعنه أخذ بهرام بن عبد الله صاحب الشامل في الفقه وغيره [36].

3 – ابن فرحون : (ت 799 هـ) [37].

قاضي المدينة المنورة برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن الشيخ أبي الحسن علي بن فرحون المدني، أخذ عن والده، والإمام

(33) نيل الابتهاج ص 398 - 399، شجرة النور ص 213.

(34) ن : مثلا ما نقله عن ابن حبيب في القوانين الفقهية ص 125، 127، 151. من مؤلفات ابن جزي التي طبعت كتاب "تقريب الوصول إلى علم الأصول"، تحقيق محمد علي فركوس طبع سنة 1990 عن دار الأقصى بالجزائر.

(35) نيل الابتهاج ص 168 - 173، شجرة النور ص 223.

(36) ن : التوضيح مخ خ ع رقم 1249 ق الصفحات : 6، 8، 10، 23، 27، 31، 35، 43، 53، 77، 78، 93، 94، 100، 102، 106، 108، 115، 124، 125، 131، 143، 153، 155، 156، 157، 163، 174، 191، 192، 207، 228، 236، 238، 279، 304، 636، 659.

(37) شجرة النور ص 222.

ابن عرفة وجماعة، وعنه ابنه أبو اليمن وغيره، من مؤلفاته التي أخذ فيها من آراء ابن حبيب في الفقه تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام [38].

4 - بهرام : (ت 805 هـ) [39].

بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر بن عوص قاضي القضاة بمصر، أخذ عن الشيخ خليل، والشرف الرهوني، وإبراهيم القبيلي وغيرهم، وعنه أئمة منهم الأقفهسي، وعبد الرحمن البكري وغيرهما، له تآليف مفيدة على مختصر خليل - وهو شيخه - اعتمد فيها كثيرا على أقوال ابن حبيب [40].

5 - العقباني : (ت 811 هـ) [41].

أبو عثمان سعيد بن محمد العقباني التلمساني التجيبي العمدة المحقق، أخذ عن السطي، والأبلي وجماعة، وعنه إبراهيم المصمودي، وولده قاسم العقباني، وأبو يحيى الشريف، وابن مرزوق الحفيد وغيرهم، له تآليف عديدة منها تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر [42] أخذ فيه بأقوال ابن حبيب كثيرا.

6 - ابن عاصم : (ت 829 هـ) [43].

قاضي الجماعة أبو بكر محمد بن عاصم الغرناطي الفقيه الأصولي، كان من أكابر فقهاء غرناطة وعلمائها أخذ عن أبي الحسن بن سمعة، وأبي إسحاق الشاطبي، وأبي عبد الله الشريف التلمساني وغيرهم، وعنه ولده القاضي أبو يحيى وغيره. أخذ عن ابن حبيب وتأثر باختياراته الفقهية في كتابه المسمى بالتحفة التي

---

(38) ن : مثلا 21/1، 22، 41، 43، 55، 56، 59، 62، 112، 134، 143، 147 ...

(39) نيل الابتهاج ص 147 - 149، شجرج النور ص 239.

(40) ن : الشامل في الفقه مخ خ ع رقم 406 ق في مجلد ضخم نفيه كثير من النقول عن ابن حبيب.

(41) نيل الابتهاج ص 189 - 190، شجرة النور ص 250.

(42) ن : مخ خ ع رقم 451 ق الصفحات : 59، 239، 267 ...

(43) أزهار الرياض 145/1، شجرة النور ص 247.

وقع عليها القبول واعتمدها العلماء وشرحها جماعة، ومما أورد عن ابن حبيب في تحفته في باب الشفعة[44] قال :

وحيثما في ثمن الشقص * اختلف ❁ فالقول قول المشتري بعد الحلف
إن كان ما ادعاه ليس يبعد ❁ وقيل مطلقا ولا يعتمد
وابن حبيب قال بل يقوم ❁ وباختيار للشفيع يحكم

7 – الونشريسي : (ت 914 هـ)[45].

أبوالعباس أحمد بن يحيى الونشريسي التلمساني ثم الفاسي، أخذ عن أبي الفضل العقباني وولده أبي سالم وحفيده محمد بن أحمد العقباني، وأبي عبد الله الجلاب، وابن مرزوق الكفيف وجماعة، وعنه ابنه عبد الواحد، وأبو زكرياء السوسي، ومحمد بن عبد الجبار وغيرهم. من مؤلفاته ذات القيمة الفقهية العالية في المذهب المالكي، كتاب المعيار، جمع فيه فتاوى المتقدمين والمتأخرين من فقهاء المذهب المالكي منهم ابن حبيب[46].

8 – الحطاب : (ت 954 هـ) [47]

محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيني المعروف بالحطاب، فقيه مالكي أصله من المغرب ولد واشتهر بمكة، ومات في طرابلس الغرب، أخذ الفقه وغيره عن والده الحطاب الكبير والعلامة أحمد ابن عبد الغفار، والعارف بالله محمد بن عراق، والشيخ عبد القادر

---

(44) التحفة ص 70، وانظر توضيح الأحكام للتوزري الزبيدي 20/1 وما بعدها والبهجة للتسولي 114/2 وما بعدها.

(45) نيل الابتهاج ص 135، شجرة النور ص 274.

(*) الشقص : القطعة من الأرض، والطائفة من الشيء، والشقيص، الشريك، يقال هو شقيصي أي شريكي في شقص من الأرض، الصحاح للجوهري 705/2.

(46) راجع المعيار بأجزائه المتكاملة حيث لا يخلو جزء من اختيارات وفتاوى لابن حبيب.

(47) نيل الابتهاج ص 592 شجرة النور ص 998، الأعلام للزركلي، 286/7، تاريخ التراث العربي 580/2.

النويري، والبرهان القلقشندي وغيرهم، وعنه الشيخ عبد الرحمن التاجوري، والشيخ محمد القيسي، وولده يحيى الحطاب وغيرهم، من مصنفاته مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، استند في شرحه لكثير من أقوال ابن حبيب [48].

9 – ابن عرضون : (ت 992 هـ) [49]

أبو العباس أحمد بن الحسن بن يوسف بن عمر ين يحيى بن عمر المعروف بابن عرضون الزجلي، الفقيه المالكي، كان عالما بالفقه والوثائق، وكان شاعرا خيرا حسن الشعر، أخذ عن المنجور، والجنوي، والبطيوي، والسراج، وعنه ولده محمد وغيره. ألف اللائق لمعلم الوثائق، ومقنع المحتاج وغيرهما، تأثر بابن حبيب كثيرا في مؤلفاته، وخاصة كتابه مقنع المحتاج حيث جعل كتاب الغاية والنهاية لابن حبيب مصدرا من مصادر الكتاب [50].

10 – عبد الباقي الزرقاني : (ت 1099 هـ) [51]

عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني، أبو محمد، كان مرجع المالكية أخذ عن النور الأجهوري، والنور الشبراملسي، والشمس البابلي، وعنه جماعة منهم ابنه محمد وأبو عبد الله محمد الصفار القيرواني، له مولفات منها شرح على المختصر الخليلي أخذ فيه بآراء ابن حبيب كثيرا [52].

11 – التسولي : (ت 1258 هـ) [53]

القاضي أبو الحسن علي بن عبد السلام التسولي المدعو

(48) ن : مثلا 46/1، 50، 52، 53، 108، 110، 111، 121، 143، 146، 448، 476 ....

(49) شجرة النور ص 286، الفكر السامي 104/4، الأعلام للزركلي 108/1.

(50) ن : مختصر مقنع المحتاج في آداب الأزواج وتربية الولدان لابن عرضون، رسالة مرقونة بكلية الشريعة بفاس من إعداد ذ. عبد السلام الزياني تحت إشراف د. محمد بن معجوز الصفحات : 98، 186، 218، 220، 227، 236، 238، 242، 244، 246.

(51) شجرة النور ص 304.

(52) ن : شرحه على المختصر ففيه نقول عديدة عن ابن حبيب.

(53) شجرة النور ص 397.

مديدش الفقيه النوازلي، الحامل لواء المذهب، أخذ عن الشيخ محمد ابن إبراهيم وهو عمدته، والشيخ حمدون بن الحاج وغيرهما، له تأليف شاهدة بطول الباع وسعة الاطلاع منها شرحه على التحفة المسمى "البهجة في شرح التحفة" أخذ فيه بأقوال ابن حبيب في الفقه المالكي (54).

هذا ما اقتصرت على ذكره فيما يخث تأثير ابن حبيب في رواد الحركة الفقهية المالكية، ومن الواضح أن ما ذكرته يكفينا دلالة على قوة تأثير ابن حبيب فيمن جاء بعده من العلماء الذين نقلوا من كتبه واستفادوا بآرائه واجتهاداته.

وقد علمنا مما سبق أن ابن حبيب هو من مؤسسي المدرسة المالكية في الأندلس، وريادته لهذه المدرسة جعلت منه عالما وهب حياته خدمة للعلم وأهله، مما جعل تلاميذه ومعاصريه ورواد المدرسة المالكية شرقا وغربا يتأثرون به وبمنهجه الفقهي وينقلون أقواله، فلا تجد كتابا واحدا من كتب المذهب المالكي لا يستدل بقول لابن حبيب.

المبحث الثالث : أثر مؤلفات ابن حبيب على حركة الفقه المالكي

تعد مؤلفات ابن حبيب وعلى رأسها الواضحة من أهم وأبرز المؤلفات الفقهية المالكية التي اعتمدها مالكية القرن الرابع الهجري والذين جاؤوا بعده.

فلا نكاد نجد فقيها من فقهاء المذهب المالكي انطلاقا من ابن أبي زيد القيرواني إلى نهاية القرن الثالث عشر الهجري لا ينقل عن ابن حبيب ولا يستدل بفقهه، سواء تعلق الأمر بآرائه الفقهية المبثوثة في مظان كتب المذهب أو تعلق الأمر بالواضحة نفسها أو بما أثر عنه من أحاديث نبوية وأقوال الصحابة والتابعين.

ومن الذين تأثروا الى حد كبير بمؤلفات ابن حبيب نجد ابن أبي زيد القيرواني الذي جعل كتاب الواضحة مصدرا من مصادر كتابه النوادر والزيادات.

---

(54) ن : البهجة 34/1، 79، 106، 142، 267، 289، 296، 303، 312، 320، 321.

وكذلك جل فقهاء المذهب الذين اعتمدوا كتبه كالواضحة، وتفسير الموطأ، والغاية والنهاية وغيرها من مؤلفاته التي تلفت بفعل عوادي الزمن ولم نتمكن من الاطلاع عليها إلا ما استفدناه من ذكرها في كتب التراجم والتاريخ والطبقات.

ونظرا لقيمة مؤلفات ابن حبيب في تاريخ الفقه المالكي خاصة وفي تاريخ الغرب الإسلامي عامة، فقد حظيت بعناية واهتمام بالغين من طرف العلماء، حيث قاموا بروايتها، واختصارها، وشرحها، ونشرها في الأقطار الإسلامية الأخرى كمصر، والعراق، وبلاد الحجاز وغيرها.

يؤكد هذا ما أورده أبو الوليد بن الفرضي في ترجمة سلمة بن يوسف قال : «كان مجاب الدعوة عني بكتب عبد الملك بن حبيب ورواها عن المغامي» [55] وهذا عبد الله بن محمد بن حنين من أهل قرطبة اختصر واضحة ابن حبيب فأحسن فيها [56] وهذا سعيد بن فطلون انفرد برواية كتب عبد الملك بن حبيب الواضحة وغيرها [57]، وهذا يوسف بن يحيى المغامي أدخل كتب عبد الملك بن حبيب إلى مصر وأسمعها الناس [58].

وهذا كذلك أبو العباس التونسي المعروف بالأبياني كان يدرس كتاب ابن حبيب [59].

ولقد أصبحت مؤلفات ابن حبيب منذ بداية القرن الرابع الهجري إلى وقت متأخر مصدرا ومرجعا لفقهاء المذهب المالكي اعتمدوها وأخذوا بها في مؤلفاتهم.

فهذا الإمام الحطاب - رحمه الله - ينقل في مواهب الجليل عن فضل بن سلمة مختصر الواضحة فيقول : «قال فضل بن

---

(55) تاريخ ابن الفرضي 224/1.

(56) المصدر السابق 200/1، المدارك 223/5، الديباج 392/2.

(57) أخبار الفقهاء والمحدثين ص 228.

(58) الديباج 365/2.

(59) المدارك 12/6، والمقصود بكتاب ابن حبيب هو "الواضحة".

سلمة في اختصار الواضحة لابن حبيب : ويستحب لمن حج أن يستكثر من ماء زمزم تبركا ببركته يكون منه شربه ووضوؤه واغتساله ما أقام بمكة ويكثر من الدعاء عند شربه» (60).

هكذا إذن، بقيت آثار مصنفات ابن حبيب واضحة في كتب الفقه المالكي القديمة منها والحديثة، رغم اندثار وانقراض أغلبها. فقد كانت محل اعتماد من طرف فقهاء المذهب حتى إن تأثيرها لم ينحصر في فقهاء الأندلس فقط، وإنما تعدى ذلك التأثير إلى فقهاء المغرب الأقصى، وتونس، ومصر، والحجاز، والعراق، وأضحت مصدر اهتمام العلماء واستنادهم إليها، والعمل بترجيحات صاحبها في الفقه.

المجال التطبيقي في فقه ابن حبيب

أقصد بالمجال التطبيقي في فقه ابن حبيب تلك الآراء الفقهية المبثوثة في كتب الفقه المالكي على اختلاف أنواعها ؛ فهي في حاجة إلى من يجمعها ويرتبها ويقيم دراسة على أساسها.

ولقد قمت بجمع بعض آرائه واختياراته الفقهية، ورتبتها حسب المنهجية التي تراءت لي مبتدئا في مبحث أول بكتابه "الواضحة" التي تشكل المجال الأكثر تطبيقا لفقهه، ولأنها من الأمهات الأولى في الفقه المالكي، اعتمدها جل الفقهاء الذين جاؤوا بعد ابن حبيب ونقلوا منها وتداولوها فيما بينهم، وفي مبحث ثان سأعطي نماذج من اختيارات ابن حبيب الفقهية.

المبحث الأول : الواضحة

عندما يذكر ابن حبيب تذكر معه "الواضحة" لا لكونها كتابا من جملة مؤلفاته فقط، بل لكونها كتابا له وزنه وقيمته الفقهية داخل المذهب المالكي ؛ فالواضحة تشكل إطارا تطبيقيا لفقه ابن حبيب لأنه جمع فيها اجتهاداته وآراءه الفقهية ممنهجة ومنسقة بطريقة علمية هادفة.

(60) مواهب الجليل 46/1.

وجـزء "الواضـحـة" الذي بين أيدينا الآن يرشدنا إلى أن ابن حبيب هو من أولائك العلماء الذين يستنبطون ويركزون ويضعون الكلام في مكانه المناسب.

فقسم الوضوء من "الواضحة" الذي اطلعت عليه بخزانة القرويين يبتدئه برغائب الوضوء ويختمه بما جاء في الاستنجاء بغير الماء، ويهدف في ذلك كله إلى وحدة موضوعية شاملة.

وسأتحدث فيما يلي عن القيمة الفقهية للواضحة، ثم محتواها ومصادرها، ثم اندثارها، ثم روايتها واختصارها.

القيمة الفقهية للواضحة

الواضحة في الأندلس تعتبر كالمدونة بالنسبة للمدرسة الفقهية القيروانية، وكمختصر ابن عبد الحكم بالنسبة للمدرسة الفقهية المصرية، فهي أصل الفقه المالكي بالأندلس كما كانت المدونة أصل الفقه المالكي بالقيروان [61].

وإن تألق ابن حبيب وبراعته في الفقه المالكي ظهر أساسا في كتابه الواضحة، التي تعتبر من أمهات الفقه المالكي إلى جانب المدونة والموازية والعتبية والمجموعة، ولم أعلم كتابا في الفقه المالكي حظي بمثل ما حظيت به الواضحة من العناية والاهتمام من طرف العلماء، عولوا عليها ونقلوا منها ودرسوها ونشروها في الأقطار.

وإذا كان أثر ثرات ابن حبيب العلمي قد ضاع، ولم يسلم منه إلا جزء قليل لا يزال معطلا ومحتفظا به في خزائن المخطوطات شرقا وغربا ؛ فان الواضحة كان لها نصيبها من الضياع، حيث ضاع الجزء الأكبر منها، ولم يصلنا منها إلا قطعة صغيرة توجد مخطوطة ومرقونة في خزانة القرويين بمدينة فاس تحت رقم 809[62]. (خاص بقسم الوضوء).

---

(61) ابن أبي زيد حياته، آثاره ص 421.

(62) ذكر كوركيس عواد في كتابه " أقدم المخطوطات العربية في مكتبات العالم "ص 238 : أن كتاب الواضحة توجد نسخة منه في دار الكتب الوطنية بتونس رقم 712 مكتوب على الرق، واستفسرت ذوي الاختصاص عن هذه النسخة فذكروا لي أنها عبارة عن أوراق متلاشية، وأشار = =

ولقد كان لكتاب الواضحة قيمة فقهية عظيمة، إذ انتفع به طلاب العلم جيلا بعد جيل، وانتشر في الآفاق، وكان له دور مهم في خدمة فقه المذهب، حيث تكاد تجمع جل كتب التراجم والفقه والتاريخ على هذه القيمة، ويزكي ما أقول شهادة كثير من فقهاء المذهب وغيرهم بالقيمة الفقهية للواضحة ، وسأعرض هنا شهادة بعضهم :

1 – قال عنها القاضي عياض : «وألف ابن حبيب كتبا كثيرة حسانا في الفقه والتواريخ والأدب، منها الكتب المسماة بالواضحة في السنن والفقه لم يؤلف مثلها» [63].

2 – وقال عنها الحميدي * : «وله في الفقه الكتاب الكبير المسمى بالواضحة في الحديث والمسائل على أبواب الفقه» [64].

3 – وقال عنها المقري : «الواضحة في مذهب مالك كتاب كبير مفيد» [65].

4 – وقال عنها ابن حزم –رغم تحامله الشديد على ابن حبيب– : «ومنها في الفقه الواضحة والمالكيون لا تمانع بينهم في فضلها واستحسانهم إياها» [66].

5 – وقال عنها العتبي : «ومنها الكتب المسماة بالواضحة في السنن والفقه لم ير مثلها» [67].

لذا، فإن كتاب الواضحة أكسب ابن حبيب شهرة في الأندلس والمشرق، وكان لهذا الكتاب فضل كبير في انتشار الحركة العلمية المالكية في الغرب الإسلامي خصوصا إذ تهافت عليها تلاميذه

= = صاحب "دراسة في مصادر الفقه المالكي" إلى أن قطعة القيروان من الجزء الرابع من كتاب الحج في كتاب واضح السنن، تبلغ في مجملها سبع ورقات فقط، انظر ص 47 وما بعدها في وصف هذه القطعة.

(63) المدارك 127/4.

(64) جذوة المقتبس ص 283. * هذا غير الحميدي شيخ البخاري.

(65) نفح الطيب 71/3.

(66) رسائل ابن حزم 181/2.

(67) طبقات المفسرين 349/1.

بالرواية والاختصار، وعرفوا بها وبصاحبها، فرووها عنه إما إجازة وإما سماعا، وشهدوا لها بالفضل وأثنوا عليها الثناء الجميل، فاعتمدها الذين جاؤوا بعده واعتبروها مصدرا من مصادر مؤلفاتهم في المذهب المالكي. ومن هؤلاء ابن أبي زيد القيرواني جعلها مصدرا في كتابه النوادر والزيادات، وفي كتابه الجامع، وأبو الوليد الباجي في المنتقى، وابن رشد الجد في البيان والتحصيل، والقاضي عياض في التنبيهات، والقرافي في الذخيرة، وابن عبد الرفيع في معين الحكام، وغيرهم كثير من مؤلفي المذهب المالكي.

محتوى الواضحة ومصادرها.

1 – يحتوي جزء الواضحة – الخاص بالوضوء – والموجود بخزانة القرويين بمدينة فاس على ما يلي :

– رغائب الوضوء.

– سنن الوضوء.

– ما يستحب من القصد من الوضوء وما يكره من الغلو فيه والسرف.

– العمل في النسيان في الوضوء.

– ما يجوز الوضوء به من الماء وما لا يجوز.

– ما يستحب من السواك عند الوضوء.

– وضوء الجنب إذا أراد النوم وما يجوز للجنب فعله قبل الطهر.

– وضوء من مس القرآن.

– ما يستحب من العمل في التغوط والبول.

– ما جاء في الاستنجاء بغير الماء.

هذه هي العناوين التي يحتوي عليها جزء الواضحة من مخطوطة القرويين ؛ فكلها عناوين تتعلق بالوضوء، مما يفيد أن الجزء الأكبر الخاص ببقية العبادات والمعاملات قد ضاع ولا وجود له.

وهذا الجزء هو منتسخ من كتاب الواضحة الكبير، وهو عبارة عن رواية السماع لأنه لا مقدمة له.تعرفنا بمضمونه على عادة الأقدمين الذين كانوا قبل أن يكتبوا، لابد أن يقدموا لذلك بمقدمة. كما أنه لا خاتمة له، كل ما هنالك، كتب في آخر المخطوط : كمل الجزء الأول بحمد الله وعونه وصلى الله على محمد وسلم يتلوه في الثاني وضوء الذي يستنكحه المذي أو البول إن شاء الله تعالى.

وكتب تحت هذا : وسمعت جميعه على الفقيه الجليل المشاور ابن محمد عبد الرحمن بن عتاب أدام الله بركته (...). وابن عتاب هذا توفي سنة 520 هـ [68] وفي الحاشية كتب : الحمد لله ولد عبد الرحمن بن مولى عبد الجلال ليلة الأحد السادس من ربيع الثاني عام (سبع أو تسع) وثمانمائة عرفنا الله (...) وبركة بمنه وكرمه جعله الله من عباده الصالحين ومن العلماء العاملين آمين آمين وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيئين وإمام المرسلين وصحبه وسلم تسليما.

2 - أما مصادر الواضحة، فالبرغم كما قلت من أنه لا مقدمة لهذا الجزء، فإن ابن حبيب كذلك لم يصرح في تأليفه للواضحة بالكتب التي اعتمدها، إلا أننا نكاد نستشف ضمنيا مصادر الكتاب من خلال اطلاعنا على قطعة القرويين، ذلك أن ابن حبيب استقى معلوماته من فقهاء المذهب المالكي الكبار المصريين، والحجازيين، والأندلسيين، يظهر ذلك في كثرة استدلاله بآراء هؤلاء الفقهاء، كما لا ننسى التأثير الواضح لهؤلاء على حياة ابن حبيب، فجل فقهه قد أخذه عن هؤلاء سواء في الأندلس أو في رحلته إلى المشرق.

ويظهر هذا التأثير واضحا في قطعة الواضحة بخزانة القرويين، وفي بقية كتبه الأخرى (كالورع، والغاية والنهاية، ووصف الفردوس، ومعرفة النجوم).

(68) هو عبد الرحمن بن محمد بن عتاب القرطبي المالكي، كان فقيها ومحدثا ومشاورا، ن : الصلة لابن بشكوال 332/1.

فكثيرا ما يورد ابن حبيب في الواضحة : وحدثني مطرف .. وحدثني أسد بن موسى، وحدثني عبد الملك بن الماجشون .. وحدثني الأويسي .. وحدثني ابن عبد الحكم.

ثم يورد استدلالا آخر في صيغة أخرى : وسمعت مطرف، وقال لي مطرف، وسمعت ابن الماجشون، وقال لي ابن الماجشون، وسألت صعصعة، وقال لي صعصة إلى غير ذلك.

ومن خلال قطعة الواضحة يظهر التأثر الكبير لابن حبيب بمنهجية الإمام مالك في الموطأ حيث يوازي الواضحة بالموطأ من خلال عمله بالبلاغات، فكثيرا ما يقول : وبلغني عن ابن مسعود، ومن خلال السؤالات، وسألت ابن الماجشون. وكثيرا كذلك ما يستدل بأقوال فقهاء المدينة مما يفيد أنه كان متأثرا بعمل أهل المدينة وهو مصدر من مصادر الفقه المالكي وذلك مثل قوله في ص 21 : وحدثني عبد العزيز الأويسي ابن محمد بن الحسن المدنيان عن يزيد بن عبد الملك النوفلي عن المقبري عن أبي هريرة.

ويظهر في قطعة الواضحة آراء ابن حبيب الفقهية، إذ يبدي رأيه في كثير من القضايا منها مثلا : «قال عبد الملك : وتخليل اللحية عند الوضوء رغبة وليس بواجب وإنما اللحية من الوجه فإنما عليك أن تمر بيديك بالماء على لحيتك كما تمرهما على وجهك وإن كثر شعر اللحية حركتها وذلك عند الوضوء فأما في الغسل من الجنابة فعليك أن تخلل على كل حال وهكذا كان مالك يقول» (69).

ويطالعنا ابن حبيب في الواضحة بإثارة بعض القضايا الهامة التي لها ارتباط بطهارة الإنسان كقوله : «والامتخاط بالشمال أحب إلي لأنه من الأذى» (70).

ويغلب على قطعة الواضحة استدلال ابن حبيب بالأحاديث النبوية كقوله فيما يستحب من السواك عند الوضوء : إنه حسن

---

(69) الواضحة ص 7.

(70) نفسه ص 13.

مستحب مرغوب فيه كان رسول الله ﷺ يستحبه ويرغب فيه ويقول : «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء» (71) حدثني بذلك ابن عبد الحكم عن ابن لهيعة عن الأعرج عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ (72).

كما يستدل بأقوال مالك، كقوله، قال مالك : ولا بأس أن يجلس في المجسد من ليس على وضوء (73).

كما يستدل كذلك بأقوال الصحابة والتابعين، كقوله : وبلغني عن ابن مسعود قال : إن من السرف أن يمر الرجل بنهر عجاج فيتوضأ فيكثر صب الماء (74)، وكقوله : وبلغني أن مسلم بن يسار الجهني وكان من خيار التابعين كان يقول لا أمس ذكري بيميني وأنا أرجو أن آخذ بها كتابي (75).

ونخلص مما سبق أن مصادر الواضحة التي اعتمدها ابن حبيب هي : الكتاب، والسنة، وأقوال مالك، وأقوال الصحابة والتابعين، وأقوال شيوخه.

اندثار الواضحة

تضاربت الآراء واختلفت حول واضحة ابن حبيب، ونجد أنفسنا في حيرة واضطراب أمام تضارب الآراء حول هذا الكتاب الذي يعد مصدرا من مصادر فقهنا المالكي ؛ فهناك من يرى أن كتاب الواضحة قد أحرق من جملة كتب المذهب المالكي التي أحرقت في عهد الدولة الموحدية، وهناك من يرى أن كتاب الواضحة لم يحرق، وأنه بقي يدرس إلى حدود القرن التاسع الهجري، وسنحاول الكشف عن هذه الآراء انطلاقا مما يلي :

---

(71) أخرجه مالك في الموطأ عن أبي هريرة 54/1 رقم 118، وأبو داود الطيالسي في مسنده 306/9 بلفظ قريب من هذا : «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالوضوء عند كل صلاة ومع كل وضوء سواك ولأخرت العشاء إلى نصف الليل». والبخاري في "كتاب الصوم" باب السواك الرطب واليابس للصائم " 595/2 عن أبي هريرة.

(72) الواضحة ص 17.

(73) نفسه ص 18.

(74) نفسه ص 14.

(75) نفسه ص 13.

1 – يرى المؤرخ المغربي عبد الواحد المراكشي في كتابه "المعجب"، أنه في عهد أبي يوسف يعقوب [76] انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن جرد ما فيها من حديث رسول الله ﷺ .. فأحرق منها جملة في سائر البلاد كمدونة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونوادر ابن أبي زيد ومختصره، وكتاب التهذيب للبراذعي، وواضحة ابن حبيب، وما جانس هذه الكتب ونحا نحوها. وكان قصده من هذا محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده إلا أنهما لم يظهراه وأظهره يعقوب هذا [77].

عندما نتأمل كلام صاحب المعجب يخامرنا الشك حول مصير هذه الكتب، فجميع أمهات الفقه المالكي التي ذكرها وقال بأنها قد أحرقت مازالت معتمدة كمصدر من مصادر الفقه المالكي إلى يومنا هذا، منها ما هو مطبوع، ومنها ما هو مخطوط، إلا الجزء الكبير من الواضحة فلا وجود له حسب ما أعلم. ونتساءل إذن كيف اندثر هذا الجزء ؟، وهل كانت نسخة واحدة وأحرقت ؟ هذا غير مسلم به، وإذا كانت هذه هي النسخة الواحدة وأحرقت من طرف الموحدين، فكيف حافظت خزانة القرويين على الجزء الخاص بالوضوء ؟.

2 – أرى والله أعلم أن كتاب الواضحة اندثر بسبب عوادي الزمن وبسبب تهافت الصليبيين على الكتب الإسلامية وسرقتها والاستحواذ عليها في الأندلس السليبة إبان سقوطها، وهي ما زالت موجودة عند الخواص، ولعل البحث في مستقبل الأيام في عالم المخطوطات يكشف لنا عن ذلك.

ومن القرائن التي تفيدنا أن كتاب الواضحة لم يحرق وبقي

---

(76) هو أبو يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المومن الموحدي المتوفى سنة 595 هـ.

(77) المعجب ص 354 وما بعدها، وانظر وفيات الأعيان 11/7 «... وأمر برفض فروع الفقه وأن العلماء لا يفتون إلا بالكتاب العزيز والسنة النبوية ولا يقلدون أحدا من الأئمة المجتهدين المتقدمين».

يدرس إلى حدود القرن التاسع الهجري، ما أفادنا به محقق مقدمة ابن خلدون الدكتور علي عبد الواحد وافي : أن ابن خلدون درس واضحة ا بن حبيب، والعتبية للعتبي، والأسدية لأسد بن الفرات، ومؤلفات ابن يونس، وابن محرز التونسي وابن بشير، وابن رشد، وكتاب النوادر لابن أبي زيد، هذا زيادة على مختصر ابن الحاجب وما عليه من شروح وكتاب التهذيب للبرادعي، وكتاب المدونة [78].

كما أن القرافي جعل الواضحة مصدرا كتابه "الذخيرة" ونقل منها كثيرا [79] هو وغيره من فقهاء المذهب في القرن السابع والثامن والتاسع الهجري.

اختصار الواضحة وروايتها

كان كتاب الواضحة خير شاهد على تألق ابن حبيب في الفقه المالكي، فقد لقي من الاهتمام والعناية ما لم يلقه كتاب غيره من كتب المذهب المالكي، فقد عكف عليه العلماء بالرواية والاختصار.

ويعتبر عصر ابن حبيب بداية لظهور المختصرات الفقهية كمختصر ابن عبد الحكم المصري (المتوفى سنة 214 هـ)الذي شرحه أبو بكر الأبهري، ويقال إنه نحا فيه اختصار كتب أشهب [80].

ثم بعد ابن عبد الحكم اختصر ابن أبي زيد المدونة والمختلطة في كتابه المسمى بالمختصر، ولخصه أيضا أبو سعيد البراذعي من فقهاء القيروان في كتابه المسمى بالتهذيب [81].

وتوالت المختصرات في المذهب المالكي حتى عصر خليل وابن عرفة.

ويرجع السبب في ظهور هذه المختصرات وركوب الناس هذا المهيع إلى أن المتأخرين صعب عليهم استيعاب المؤلفات المطولة،

---

(78) ن : المقدمة 142/1 "رسوخ قدم ابن خلدون في الفقه المالكي".

(79) ن : 18/1.

(80) ن : المدارك 365/3.

(81) المقدمة ص 450.

وشق عليهم حفظها واستقصاؤها، فاستعاضوا عنها كتبا مختصرة تيسيرا على المبتدئين وتسهيلا للحفظ على المتعلمين، ولا يخفى أن المؤلفات التي صنفت في عهد مبكر، كانت كبيرة الحجم، سهلة العبارة واضحة الأفكار مثل المدونة لسحنون المتوفى سنة 240 هـ، والموازية لابن المواز المتوفى سنة 269 هـ، والواضحة لعبد الملك بن حبيب المتوفى سنة 238 هـ، والمبسوطة للقاضي إسماعيل المتوفى سنة 282 هـ، والحاوي لأبي الفرج الليثي المتوفى سنة 331 هـ، والنوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني المتوفى سنة 386 هـ [82].

وسنرى فيما يلي أهم الذين اختصروا ورووا الواضحة نظرا لقيمتها وأهميتها في المذهب المالكي ومن هؤلاء :

1 - يوسف بن يحيى المغامي (ت 288 هـ) :

أحد تلامذة ابن حبيب، ارتحل إلى مصر، وبين فيها الواضحة، روى عن ابن حبيب جميع مصنفاته، وعن المغامي أخذ عبد الأعلى ابن معلى المتوفى سنة 293 هـ كتب ابن حبيب، وسلمة بن يوسف من الموالي [83].

2 - عبيد الله (ولد ابن حبيب) (ت 291 هـ) :

كان فاضلا مشهورا بالزهد والورع والتقوى، روى كتب والده، قال عنه موراني : فقطعة القيروان من الجزء الرابع من كتاب الحج في كتاب واضح السنن (8 ورقات) سلمها عبيد الله بدوره إلى زميله سعيد بن شعبان بن قرة الخولاني (295 هـ) وقد قرئت على أبي عبد الله محمد بن مسرور عام 341 هـ [84].

3 - محمد بن سعيد بن حكم : (ت 304 هـ).

أصله من قرطبة سمع كتب عبد الملك بن حبيب من أبيه سعيد بن حكم [85].

(82) مباحث في المذهب المالكي ص 88 وما بعدها.

(83) أخبار الفقهاء والمحدثين ص 264، تاريخ ابن الفرضي 224/1، الديباج 365/2، نفح الطيب 520/2.

(84) ن : دراسات في مصادر الفقه المالكي ص 47.

(85) أخبار الفقهاء والمحدثين ص 228.

4 – عبد الله بن محمد بن حنين (ت 318 هـ) :

من أهل قرطبة، اختصر واضحة عبد الملك بن حبيب فأحسن فيها [86].

5 – فضل بن سلمة (ت 319 هـ) :

أول من اختصر كتب أمهات المذهب، المدونة والواضحة والموازية والمستخرجة، وتعقب على ابن حبيب كثيرا من قوله، وعن فضل بن سلمة أخذ ابن الفخار [87].

6 – سعيد بن فحلون (ت 346 هـ) :

انفرد برواية كتب ابن حبيب الواضحة وغيرها [88] وعن سعيد بن فحلون هذا روى الحسين بن يعقوب البجاني كتاب [*] عبد الملك بن حبيب السلمي [89].

7 – إسحاق التونسي المعروف بالأبياني (ت 352 هـ) :

أدخل كتب ابن حبيب إلى تونس، وكان يدرس كتاب ابن حبيب[90].

8 – ابن أبي زيد القيرواني (ت 386 هـ) :

فقيه مالكي معروف، اعتنى بمؤلفات ابن حبيب وجعلها مصدرا في كتبه، قال في كتاب الجامع : «وما كان فيه من كتب ابن حبيب فحدثني به عبد الله بن مسرور عن يوسف بن يحيى المغامي عن ابن حبيب [91].

9 – البرادعي : (ت 430 هـ) :

من حفاظ المذهب ومن كبار أصحاب ابن أبي زيد والقابسي،

(86) المصدر السابق ص 179.

(87) ن : المدارك 221/5، شجرة النور ص 82، نزهة الأنظار للورثيلاني ص 333.

(88) ن : المدارك 224/5، تاريخ ابن الفرضي 200/1، الديباج 392/2.

(*) المقصود بالكتاب "الواضحة".

(89) ن : جذوة المقتبس ص 302.

(90) ن : المدارك 10/6.

(91) الجامع تح د. عبد المجيد تركي ص 324.

له تآليف مشهورة منها : اختصار المدونة، والتهذيب، والتمهيد لمسائل المدونة، والشرح والتمامات لمسائل المدونة، اختصر الواضحة[92].

10 – ابن رشد (ت 520 هـ) :

روى الواضحة عن شيخه أبي العباس العذري المتوفى سنة 478 هـ بسنده إلى مؤلفها [93].

11 – ابن عطية (ت 542 هـ) :

الواضحة لعبد الملك بن حبيب، أخبرني بها عن أبي محمد بن أبي طالب عن أبي محمد بن أبي زيد، عن عبد الله بن مسرور عن يوسف ين يحيى المغامي [94].

هؤلاء هم الذين اهتموا بمؤلفات ابن حبيب رواية واختصارا وخصوصا الواضحة التي شغلت حيزا هاما من مؤلفات ابن حبيب فأقبل عليها تلاميذه ورووها للناس ونسخوها لطلبتهم وحثوهم على حفظها ونشرها حتى انتشرت عند فقهاء المذهب فعولوا على الأخذ منها. وقل أن تجد فقيها من فقهاء المالكية بعد وفاة ابن حبيب لا يأخذ من الواضحة ولا يشير إليها.

---

(92) المدارك 257/7، شجرة النور ص 105.

(93) فتاوى ابن رشد 47/1 (هامش 1).

(94) فهرس ابن عطية ص 92.

خاتمة :

لقد عمل ابن حبيب على ترسيخ دعائم المدرسة المالكية بالأندلس، ونظرة في كتب الفقه المالكي القديمة منها والحديثة، كافية أن تطلعنا على مدى تأثيره في رواد الفقه المالكي المتقدمين منهم والمتأخرين بآرائه واجتهاداته ومؤلفاته.

لقد كان الرجل يتميز بمنهج فقهي دقيق مع قدرة على مواكبة قضايا عصره فضلا عن اتساع أفقه العلمي وتنوع ثقافته وقدرته الخارقة على تفريع الأحكام من أصولها وفق أصول المذهب المالكي، وكتابه الواضحة في السنن والفقه خير شاهد على كثرة التفريعات التي سبق بها غيره من علماء المذهب المتقدمين حيث اهتم بها من جاء بعده وكان لها تأثير كبير في تأصيل المدرسة الفقهية المالكية في الغرب الإسلامي.



الإمام الشاطبي والخصائص العامة لفكره (2)

للأستاذ
تميم الحلواني

سابعا : استقلاله الفكري :

كان الشاطبي عالما موسوعيا، ذا قدم راسخة في شتى المعارف العقلية والنقلية، مع عناية خاصة باللغة العربية وعلومها تفصح عنها غلبة الموضوعات المتعلقة بالعربية وآدابها وقواعدها على إفاداته وإنشاداته [1].

وقد مكنه هذا الزاد المعرفي الكبير من بناء منهجه العلمي الخاص الذي جاء ثمرة لنظره الكلي، وإحاطته الشاملة بمقاصد الشريعة ومبادئها، فكان منهجا متصفا بنفاذ البصر، وبعد النظر، مع عمق التحليل، والدقة في التطبيق والتنزيل. ومعنى ذلك أنه وصل إلى مرتبة الاستقلال الفكري، فلم يعد مجرد عالم مقلد يتبع خطى غيره من سابقيه أو معاصريه، بل أصبح رجل حجة وبرهان، لا يقبل رأيا بدون بينة، ولا يرضى قولا بلا دليل. وهذا ما أكده مترجموه، وصدق عليه علماء الأمة المعاصرون والمحدثون [2] حين قالوا : إن الشاطبي صاحب فكر مجدد، ورجل علم مستقل.

إن ميزة الاستقلال الفكري عند الشاطبي تظهر لنا من خلال أمرين اثنين :

---

(1) أبو الأجفان محمد : تعريفه بكتاب الإفادات والإنشادات، ص 63 من ذلك الكتاب.

(2) منهم :

- محمد رشيد رضا : في تعريفه بكتاب الاعتصام : ص : 3 من طبعة دار الكتب العلمية.
- والعلامة الزرقاء : في تقديمه لكتاب فتاوى الإمام الشاطبي : 9 - 10.
- والشيخ يوسف القرضاوي : في مقاله : الجوانب التربوية عند الإمام الشاطبي = المنشور في مجلة الموافقات العدد الأول - ص : 127.

الأول : محاوراته العلمية : فلقد كانت له مع أعلام عصره محاورات ومراجعات تناولت عددا من مشكلات المسائل العلمية التي كان يسعى إلى بحثها وتدقيقها كي يصل فيها إلى رأي يطمئن له قلبه ويرضي نزعته إلى المتابعة والتحرير. وفي هذه المحاورات تتجلى للعيان ملكاته الرفيعة ونضجه المتقدم، حيث كان يناقش فيقبل أو يرد، يسلم أو يعيد الاعتراض، كما كان أحيانا يتعقب آراء غيره من العلماء، فيحكم عليها بالصحة أو الخطأ، مع بيان وجه ذلك[3].

الثاني : فتاواه الفقهية : وهي إضافة الى ما تنبيء عنه من منهجه الخاص في تحليل الوقائع والحكم عليها، فقد كان بعضها محلا لاختلاف الرأي بينه وبين أهل عصره، وهنا تبدى شعوره الكبير بالأمانة العلمية، وتمسكه الشديد بما يرى أنه الحق والصواب مهما كثر مخالفوه، ومن ذلك قوله في إحدى تلك الفتاوى[4] : «وكون الجماعة تأبى تلك الزيادة ليس بحجة ... فينبغي لكم ألا تلتفتوا الى قول الجماعة »، وقوله في أخرى [5] : « ... وربما يخالفني في ذلك بعض الشيوخ، ولكن ذلك لا يصدني عن القول به»، وإصراره في ثالثة على رأيه وإن غلب في الناس عدم العمل به : «وهو الذي أعمل عليه وإن كان غالب الناس لا يعملون عليه [6]».

في هذين المظهرين يبدو لنا الشاطبي مستقل الذهن والتفكير بشكل بارز، ولكن هذا لا يعني أن بوادر استقلاله وتميزه قاصرة عليهما، بل هناك جوانب أخرى في شخصيته تؤيد هذا الاستنتاج بقوة، من أهمها ما ذكرناه سابقا من أنه معتبر في عداد مجددي الأمة، وما بيناه كذلك من وجوه سبقه وابتكاره في مؤلفاته، خاصة (الموافقات).

(3) أبو الأجفان محمد : – فتاوى الإمام الشاطبي ص 31 - 58.
– الإفادات والإنشادات ص 40 - 43.

(4) الشاطبي : فتاوى الإمام الشاطبي، ص 167.

(5) المرجع السابق ص 25.

(6) المرجع نفسه ص 148.

لقد اختلف العلماء الذين عاصروا الشاطبي في مواقفهم من آرائه العلمية، فمنهم من عارضه في بعضها كشيخه ابن لب، ومنهم من وافقه عليها كتلميذه ابن عاصم. ثم استمرت مناقشة تلك الآراء بعد وفاته، كما نجد عند المواق* في كتابه "سنن المهتدين" حيث ذكر ما خالف فيه شيخه ابن سراج الشاطبي من مسائل، وانتقده بدوره في بعضها، وآخذه بما بين جملة منها من تناقض[7].

وبمناسبة الكلام عما يبدو بين آراء الشاطبي أحيانا من تناقض، نقول : إن من يقرأ كتابه الاعتصام لا بد أن يجد شيئا من الغرابة عند اطلاعه على فتواه المتعلقة بدفع الوسواس [8]، فإنه أورد فيها دعاء طلب من السائل المواظبة عليه عند طروق دواعيه، ثم قال: «فإني رأيت في بعض المنقولات أنه دافع للوسواس» إذ من المعروف أن نسبة خاصة معينة إلى دعاء محدد أمر تعبدي لا يثبت إلا بنقل يعضده سند معتمد عند أهل الفن، فأين هذا من عبارته السابقة ؟ أحرى بطلب المواظبة عن اللزوم على هذا الدعاء المجرد عن أي نسب واضح ! ومثله يقال أيضا عن إفادته الثالثة عشرة [9] التي ضمنها دعاء عن الخضر عليه السلام لتفريج الكروب، وإن كان يمكن الاعتذار عنه هنا بأن كتاب الإفادات والإنشادات هو كتاب ملح وتفكه، لا كتاب علم أصيل أو فتوى.

هل الشاطبي مجتهد أم مقلد ؟ : قلنا إن الشاطبي اشتغل بتحصيل العلم حتى برع فيه، وحاور وباحث وأفتى وبلغ درجة من التحقيق عد معها من كبار العلماء المرموقين، وهذا كله أمر مسلم شهد له به أهل الدراية، وأبانت عنه آثاره بكل وضوح لكن السؤال الذي نريد الإجابة عنه هنا : هل بلغ الشاطبي درجة الاجتهاد المطلق، أم أنه استمر مقلدا لمذهبه وهو المذهب المالكي طيلة حياته ؟

(*) المواق : محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، الشهير بالمواق : الفقيه المالكي الغرناطي، له تآليف منها شرحان على مختصر خليل ، وكتاب (سنن المهتدين في مقامات الدين). توفي سنة 897 هـ. انظر ترجمته في نيل الابتهاج – ص 561 وما بعدها.

(7) أبو الأجفان محمد : فتاوى الإمام الشاطبي، ص 58 وما بعدها.

(8) فتاوى الإمام الشاطبي، ص 129.

(9) الإفادات والإنشادات، ص 94 - 95.

إن الذي أثار في خاطري هذا السؤال هو ما لاحظته من أن الذين ترجموا له - كالحجوي في الفكر السامي وصاحب طبقات المالكية وغيرهم [10] - قد وصفوه دوما (بالمجتهد)، وهي صفة على درجات، يلحق كل موصوف بما استحقه منها، إلا أن التنبكتي في (نيل الابتهاج)، وبعد أن وصفه (بالمجتهد) كغيره، عاد فخلع عليه رتبة (الإمامة العظمى) وقال إنه كان «إماما مطلقا» [11]، وهو استرسال معهود عند أصحاب كتب الطبقات والتراجم، إلا أنه يحتاج منا إلى توقف وتمحيص لتناقضه مع ما قاله الشاطبي عن نفسه أكثر من مرة كما سنرى.

وقد وجدت أن خير ما يمدنا بالإجابة عن هذا السؤال هو فتاوى الشاطبي، لأن فتاوى العالم، وبالأخص توجيه لها، هي التي تعرفنا إلى أي مرتبة من مراتب العلم وصل واستقر، وهناك ظهر لي بشكل واضح وجلي أن أبا اسحاق كان في الفقه مالكيا مقلدا، بل هو من المتشددين في ضرورة التمسك بمشهور المذهب والعمل به.

يدلنا على ذلك أولا تصريحه عن نفسه بأنه مقلد في مواضع عدة، من أبرزها قوله[12] :«ومراعاة الدليل أو عدم مراعاته ليس إلينا معشر المقلدين»، وقوله [13] : «وأنا لا أستحل إن شاء الله ... أن أجد قولين في المذهب فأفتي بأحدهما على التخيير مع أني مقلد».

ويدل عليه ثانيا صيغ فتاواه التي تشير الى أنه كان يفتي بما في المذهب المالكي ويكتفي بالنقل عنه، كقوله مثلا [14] : «الأصل المذهبي كذا..»، «والصحيح في المذهب ...»، «إذ من أصلهم أن ...» إلى غيرها من العبارات التي تفيد أن إجاباته منقولة وليست ثمرة اجتهاد مبني على أصول خاصة.

(10) انظر أبو الأجفان محمد : فتاوى الإمام الشاطبي : ص : 56 - 57، ويلاحظ أن كتاب (طبقات المالكية) مؤلفه مجهول كما ذكر أبو الأجفان في المصدر نفسه ص : 23.

(11) نيل الابتهاج، ص 48.

(12) الفتاوى، ص 119.

(13) المرجع السابق، ص 176.

(14) نفسه، ص 135 - 140 - 142.

ويدل عليه ثالثا إحالاته في تلك الفتاوى على رجال المذهب المالكي ومصادره الفقهية المعروفة، كما نلحظ في قوله [15] «إن مذهب مالك كذا ...»، وقوله :«والنص في المدونة وغيرها ...»، ونحوه مما هو موجود في فتاواه كثيرا.

ويدل عليه رابعا إصراره على ضرورة الفتوى بما هو مشهور أو معمول به أو راجح في المذهب، مع تصريحه بالتوقف إن لم يجد في المسألة شيئا من ذلك، قال : [16] «وأنا لا أستحل إن شاء الله في دين الله وأمانته، أن أجد قولين في المذهب فأفتي بأحدهما على التخيير مع أني مقلد، بل أتحرى ما هو المشهور والمعمول به ... فإن أشكل على المشهور ولم أر لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحا توقفت»، ثم أيد رأيه هذا بما كان عليه كبار علماء المذهب المالكي كالمازري* رحمه الله، وقد لفت نظري قوله في إحدى فتاواه[17] «فإن كان مبدأ تفرق الغصنين من الأرض فالظاهر أنهما كالشجرتين، وإن كان مبدؤه من الساق الظاهرة فلا أعرف حكم هذه القسمة»، فالعبارة الأخيرة معناها أنه لم يجد في المذهب نصا على حكم تلك القسمة فقال : «لا أعرف» وإذا كان المجتهد المطلق يقول أحيانا : «لا أعرف» لأن اجتهاده لم يؤده إلى حكم في المسألة، إلا أن جملة ما سقناه يورد عبارته على ماذكرناه من مورد.

هذه هي الأدلة التي تؤكد أن الشاطبي كان في الفقه مقلدا، لم يرق فيه إلى درجة الاجتهاد المطلق، ولكنها لا تنفي عنه جميع معاني الاجتهاد، إذ تدل دراسة فتاواه أيضا على أنه كان مجتهدا في المذهب، أي مجتهدا وفق أصول المذهب المالكي وقواعده [18] كما تدل

---

(15) نفسه، ص 147 - 150.

(*) المازري : أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري : الفقيه الأصولي المعروف بالإمام، ينسب إلى (مازر) وهي مدينة في جزيرة (صقلية). له تآليف نفيسة منها (المعلم في شرح مسلم)، وشرح البرهان للجويني الذي سماه (إيضاح المحصول من برهان الأصول). توفي سنة 536 هـ انظر ترجمته في الديباج المذهب : 250/2 وما بعدها.

(16) الفتاوى، ص 176.

(17) المرجع نفسه، ص 162.

(18) أبو الأجفان، محمد : فتاوى الإمام الشاطبي، ص 94 - 95.

كذلك على أنه كان يجتهد في الاختيار والترجيح عندما يتعلق الأمر بمسألة خلافية، وهو ما ألمحنا إليه في كلامنا السابق عن تمسكه بما يراه حقا وصوابا وإن خالفه غير من العلماء، وتؤيده نصوص بعض فتاواه كقوله مثلا [19] : «هذا مقتضى المذهب عندي ...» ولا يخرج عما ذكرناه قول الأستاذ أبي الأجفان إن الشاطبي كان يعتمد في فتاواه على النص من الكتاب والسنة، وإنه كان عندما لا يجد نصا شرعيا أو رأيا لأحد الفقهاء، يجتهد اعتمادا على المقاصد العامة المعبرة عن روح الدين [20]، لأن الاستشهاد بالنصوص في الفتاوى لا يرفع عنها طابعها المذهبي فالمذاهب كلها أصلا مستمدة من النصوص والنقل رأس أدلتها وأولها. أما المقاصد الشرعية فهي من أبرز أصول المذهب المالكي، وإن لم ينفرد بها عن غيره. أما قوله إنه كان يخالف أصل المذهب عندما يرى داعيا لذلك، فإن الفتوى التي أوردها شاهدا على هذا [21]، بنى الشاطبي رأيه فيها على قول للمازري وآخر لابن رشد، وهما من أعلام المالكية، بل المازري هو الرجل الذي قال عنه الشاطبي [22] : إنه لم يكن على إمامته يفتي بغير المشهور من مذهب مالك.

وإذا كان الشاطبي مقلدا في الفقه، فهو حتما مقلد في الأصول، إذ الأول هو نتيجة للثاني، وهذا ما نجده بينا في كتابه الموافقات، الذي يعتبر أحد أهم المصادر المعرفة بأصول المذهب المالكي، رغم ما فيه من تجديد في المنهج، وسبق في الآراء والأفكار، مع سعي صاحبه إلى الأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم يخرجهم عن طرفي التشدد والانحلال [23].

نفور الشاطبي من التعصب المذهبي : من أهم مظاهر الاستقلال الفكري عند الشاطبي نفوره من التعصب المذهبي، وانتقاده الشديد للتقليد الأعمى الذي هو صنو التعصب ولازمه.

(19) فتاوى الإمام الشاطبي : ص 164.

(20) أبو الأجفان محمد : فتاوى الإمام الشاطبي ص 94 - 95.

(21) وهي الفتوى (32) الواردة في الصفحة 162 من كتاب : فتاوى الإمام الشاطبي.

(22) فتاوى الإمام الشاطبي : ص 176.

(23) الشاطبي : (م116).

وهذه الميزة عنده نصادفها منذ مطلع كتابه الموافقات، حين خاطب قارىء كتابه ذاك، فقال له [24] : «فارق وهد التقليد راقيا يفاع الاستبصار ... واجعل طلب الحق لك نحلة والاعتراف به لأهله ملة ... وقف وقفة المتخيرين لا وقفة المتحيرين ... ولا ترد مشرع العصبية ولا تأنف إذا لاح وجه القضية»، فهو يوصيه بنبذ التقليد، والتمذهب بمذهب طلب الحق، واختياره وحده إذا لاح وعرف بنفسه، ثم يلح عليه بأن يسبق الاختبار على الإنكار إذاعارضه ذلك الخاطر بصدد ما يطلع عليه، ومنه كتاب الموافقات ذاته. بل إنه جعل من شروط الناظر في ذلك الكتاب نظر مفيد أو مستفيد أن يكون غير مخلد الى التقليد والتعصب للمذهب، وإلا خيف أن ينقلب عليه ما فيه فتنة بالعرض، وإن كان بذاته سفرا من أسفار الحكمة [25].

وهذا الشرط مع ذلك المطلع يعكسان في الحقيقة طبيعة الأجواء العلمية والثقافية التي كانت سائدة في عصر الشاطبي، وهو عصر سرى فيه التعصب وانتشرت المغالاة سواء بين صفوف المقلدة، أو عند أدعياء التصوف، كما يؤخذ من مواضع كثيرة في كتاب الاعتصام.

ويبدو أن تلك الطائفة من الناس ابتلي بها المجتمع الأندلسي منذ وقت مبكر كما يفهم من حكاية الشاطبي لما لاقاه بقي بن مخلد عند رجوعه من رحلته الى المشرق على يد مقلدة المذهب المالكي من المتعصبين الذين صمموا على مذهب إمامهم وانكروا ما عداه ولو جاء من أمثال ابن مخلد الذي لقي ابن حنبل وغيره وأخذ عنهم ما لا يد لهؤلاء به من العلم [26].

ولذلك نهض الشاطبي لمقاومة هذاالعيب ومحاربته، بصفته ,عالما منصفا ومصلحا يأمر بالمعروف وينهى عن كل منكر، وقد عمل على بيان وجه الصواب في المسألة ضمن مؤلفاته وبشكل خاص كتاب الاعتصام الذي أطال فيه تفصيل الكلام عن ضرورة نبذ التعصب والتقليد الأعمى، والدعوة الى اتباع الحق الذي يمثله

---

(24) الشاطبي : (م17/1).

(25) الشاطبي : (م1 / 61).

(26) الشاطبي : ع : (865/2)، وبقي بن مخلد توفي سنة 276 هـ انظر : الرسالة المستطرفة للكتاني : ص : 74 - 75 طبقات المفسرين للسيوطي : ص : 42.

الشرع وحده بأدلته وأحكامه [27]، واعتمد لتأصيل هذا الاتجاه كعادته على وضع القواعد العامة التي تضبط القضية إلى ميزان واضح، وتزيل اللبس فيها، ومن أهم هذه القواعد.

أ - إن العالم بالشريعة إنما يتبع من حيث هو حاكم بها : فالخلق في انقيادهم للعالم واتباعهم لقوله، لا يفعلون ذلك من جهة شخصه ورأيه المحض، بل من حيث هو عالم بالشريعة، وحاكم بمقتضاها. فهو طريق لاستفادة العلم، قائم مقام التبليغ عن رسول الله ﷺ المبلغ بدوره عن الله عز وجل صاحب الأمر والنهي أولا وأخيرا. وهذا المعنى أراد التأكيد عليه وترسيخه إلى درجة تكراره ثلاث مرات في صفحات متقاربة [28].

ب - إن تحكيم الرجال شأن أهل الضلال : وهي مبنية على سابقتها، لأن الرجال إذا كانوا مجرد وسائل لمعرفة الحكم الشرعي المطلوب، وكان الحاكم الأعلى هو الشارع لا غير، فإن من وجوه الضلال البينة أن يتبع الرجل الذي ظهرت مفارقته وجه الحق في آرائه. ولذلك يجب على غير المجتهد أن لا يصمم على تقليد من تبين له في تقليده الخطأ، وألا يتعصب لمتبوعه، وإلا وقع في نوعين من المخالفة : مخالفة الشرع أولا، إذ هو مأمور باتباع حكم الشارع وحده ؛ ومخالفة متبوعه ثانيا، لأن كل العلماء صرحوا أو عرّضوا بأن اتباعهم مشروط بحكمهم على مقتضى الشريعة لا بغيرها [29].

جـ - العلماء هم السواد الأعظم وإن قلوا : أي إن الجماعة التي ورد الأمر باتباعها والتزام منهجها يقصد بها العلماء المتمسكون بسنة النبي ﷺ وآثاره، وإن قل عددهم وغلب سواهم، فهم أصحاب الحق الذين يعرفون باتباع الكتاب والسنة، لابكثرة العدد [30].

تلك هي القواعد التي تعالج ببيانها صور المغالاة عند الجاهل والمقلد البليد، والتي تردهم إلى أصل الوسطية والاعتدال الذي قرره

(27) الفصل الأخير من كتاب الاعتصام مثلا يدور معظمه حول هذه المعاني.

(28) الشاطبي : (ع 2 / 857 - 860).

(29) الشاطبي : (ع 2 / 861 - 862 - 864 - 865 - 866 - 867 - 872 - 877 - 878).

(30) الشاطبي : (ع 2 / 776 - 778).

الشاطبي وتبناه وعمل به، ونص عليه مبدأ عاما بقوله : [31] «إن لكل علم عدلا وطرفا إفراط وتفريط، والطرفان هما المذمومان والوسط هو المحمود»، ولعل هذا المبدأ هو منطلقه في عدم تعصبه، ولذلك نلاحظ ميله إلى موقع التوسط في كثير من المسائل الخلافية التي تعرض لها، حيث تبنى فيها مارآه حقا وصوابا متجنبا كلا الطرفين المذمومين حينما يصدران عن شطط أو تعصب مقيت [32].

ولقد اعتمد الشاطبي في مناهضة التعصب المذهبي خطة أخرى بناها على توضيح أسباب هذا التعصب، وإبراز مساوئه، لتكون معرفة الأولى مبدأ الخطى في طريق استئصالها، وليكون إدراك الثانية أنجع وسيلة للتحذير منها.

فمن الأسباب التي أعاد إليها هذه الظاهرة [33].

1 – الإعراض عن الحجة والدليل، والاعتماد على أقاويل الرجال [34].

2 – اتباع الهوى بغير علم، وما يؤدي إليه من الضلال عن سواء السبيل [35].

3 – اعتقاد أن إمام المذهب هو الشريعة، مما يورث الأتباع أنفة من نسبة فضيلة إلى العلماء دون إمامهم، مع الإنكار على كل من بلغ درجة الاجتهاد وتكلم بلسانها في الوقائع والحوادث إذا لم يرتبط بالإمام الذي يقلدونه [36].

---

(31) الشاطبي (م 308/3).

(32) مثال ذلك : موقفه من التفسير الإشاري للقرآن الكريم. انظر تفصيل ذلك في الموافقات : 286/3 وما بعدها.

(33) رد الشيخ محمد الخضر حسين رحمه الله ظاهرة التعصب للمذهب الى سببين رئيسيين : قصر النظر، وعدم التفقه في الأصول العالية. انظر : تعليقه على الموافقات : 35/1 – هامش : (1) – طبعة دار الفكر.

(34) الشاطبي (ع 2 / 863).

(35) الشاطبي (ع 2 / 863).

(36) الشاطبي (ع 2 / 864 - 865).

4 – اللجوء إلى الطعن والتقبيح في مساق الرد على المخالفين أو بيان رجحان مذهب المحتج على مذهب غيره، مما يدفع بهؤلاء إلى المعاندة وزيادة التمسك بما هم عليه، لأن «النفوس مجبولة على الانتصار لأنفسها ومذاهبها وسائر ما يتعلق بها» ومعناه أن التعصب يأتي أحيانا بمثابة رد فعل على تعصب آخر مقابل، كما يمكن أيضا أن يكون انسياقا مع تعصب صادر عمن هو في محل القدوة، وذلك ما نراه مثلا في صورة انجراف العامة مع تعصب بعض المفتين والجامدين من العلماء [37].

ذلك أهم ما أورده من أسباب المغالاة في نصرة المذهب والإصرار على اتباعه في كل حال أما المساوئ المترتبة على هذا الأمر فقد ذكر منها :

1 – إنه مظنة لمزلة الأقدام في اتجاه يخرج أصحابه عن جادة الصحابة والتابعين [38].

2 – إنه قد يؤدي إلى إنكار لما أجمع الناس على عدم إنكاره، ومنه الإنكار على من بلغ درجة الاجتهاد وتكلم في المسائل باجتهاده إذا لم ينتسب إلى إمام أهل بيئته ومحيطه، مما يحرم الأمة من ثمرات علمه وفوائد بحثه ونظره [39].

3 – ترسيخ الجهالات في قلوب العوام، ودفع الخصوم إلى التمسك باعتقاداتهم وآرائهم الباطلة [40].

4 – إن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد دون غيره ربما يكسب الطالب نفورا من المذاهب الأخرى وإنكارا لها وهو الذي لم يطلع على مآخذها وحججها، مع ما يترتب على ذلك من اعتقاد غير لائق ولا صادق في الأئمة الذين أجمع الناس على علمهم وفضلهم [41].

(37) الشاطبي (م 4 / 194 - 195) (ع 2 / 732).

(38) الشاطبي (ع 2 / 863).

(39) الشاطبي (ع 2 / 864 - 865).

(40) الشاطبي (م 195/4)

(41) الشاطبي (م 2 / 296).

5 – إثارة الأحقاد، والتسبب في التدابر والتقاطع بين أرباب المذاهب. والخروج في معرض الموازنة والترجيح بين وجوه الاجتهاد عن النمط الصحيح إلى تتبع النقائص والعيوب، وهو أمر لا يليق بالعلماء وليس من شأنهم [42].

وبتمام ذكر القواعد العلمية الحاكمة لموضوع تقليد الأئمة في اجتهاداتهم، وبيان أسباب التعصب ومساوي التغالي، يكون الشاطبي قد أمدنا بعرض متكامل لهذه المسألة : تحليلا وتعليلا، مع الإرشاد إلى وجهة الحق ومناط الإنصاف فيها. ولكن يبقى الأمر بحاجة أخيرا إلى تذييل ببيان النقاط الآتية :

أ – إن الشاطبي وبعد أن أوضح قاعدة بطلان الاستنان بالرجال في الدين وتحكيمهم فيه والتعصب في اتباعهم وتقليدهم، ألحق بتلك القاعدة شطرها الثاني الذي لا يمكن أن يفهم المقصود منها إلا به، فقال [43] : «إذا ثبت أن الحق هو المعتبر دون الرجال، فالحق أيضا لا يعرف دون وسائطهم، بل بهم يتوصل إليه وهم الأدلاء على طريقه».

ب – نبه الشاطبي إلى أن من أراد النظر في الكتاب والسنة فعليه أن يتقن اللغة التي بها وردت، وأن لا يعطي نفسه رتبة استحقاق النظر قبل أن يشهد له بذلك أهل علم العربية، وأن لا يستقل بإبداء الرأي في المشكل من المسائل التي لم يحط بها علما، بل يسأل عنها المعتبرين من أهلها [44].

جـ – إن الشاطبي ورغم كلامه السابق، ومع استقلاله الفكري ورسوخ قدمه في علوم الشرع، كان مالكي المذهب، بل كان من المتمسكين بالاقتصار في الفتوى على المشهور من أقواله كما أسلفنا، ولكن هذا لم يكن عنده مظهرا من مظاهر التعصب، بل هو موقف علمي سليم بناه على اعتبارات عدة، منها : إقراره بعدم

(42) الشاطبي (م 4 / 193 - 195).

(43) الشاطبي (ع 880/2).

(44) الشاطبي (ع / 811).

التفقه في المذاهب الأخرى وعدم الاطلاع على أصولها ومعانيها وقواعدها، ومنها : أن المصلحة الضرورية تقتضي ذلك بسبب قلة الورع وسيطرة الشهوات وكثرة أدعياء العلم المتجاسرين عليه مما يهدد بانحلال عرى كل المذاهب [45].

وبعد : فإننا إثر ما بسطناه من كلام، نطرح السؤال التالي :

الشاطبي في دعوته إلى نبذ التعصب، هل طابق فعله قوله وهو العالم المالكي الذي كتب وأفتى وخاض في كثير من مسائل العلم وقضاياه ؟ الجواب : نعم، والدليل عليه مواقف عديدة له منثورة في غضون كلامه، من أجلاها في هذا المقام أنه لما كان يتحدث عن الأمارة الثالثة من أمارات العالم المتحقق - وهي الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه - قال [46] : «وبهذا الوصف امتاز مالك عن أضرابه، أعني بشدة الاتصاف به، وإلا فالجميع ممن يهتدى به في الدين كذلك كانوا» فهذا الاستدراك التوضيحي يفيد اتصافه بالموضوعية وعدم الانسياق مع دواعي التغالي في التقليد. ومنها أنه عقد المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب الاجتهاد لذكر بعض أوصاف العلماء الذين يصح تقليدهم، وقد اقتصر فيها على إيراد ما كان يتصف به الإمام مالك رحمه الله من صفات أكابر أهل العلم، ثم قال في آخرها [47] : «هذه جملة تدل الإنسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليد له ... ولم آت بها على ترجيح تقليد مالك - وإن كان أرجح بسبب شدة اتصافه بها - ولكن لتتخذ قانونا في سائر العلماء، فإنها موجودة في سائر هداة الإسلام» أما قوله إن الإمام مالكا قد تميز عن غيره بشدة الاتصاف بهذه المحاسن والمكارم، فهو من شأن كل مقلد على بصيرة، ترجح لديه مذهب إمامه بالحجة، ولا يمس أبدا اعتداله وإنصافه الذي عبر عنه بشكل حاسم حين قال [48] : «وعين الإنصاف ترى أن الجميع أئمة

(45) فتاوى الإمام الشاطبي : ص 176 - 177 (م : 4/ 106).

(46) الشاطبي : (م : 1/ 67).

(47)

(48) الشاطبي : (ع : 2/ 864 - 865).

فضلاء، فمن كان متبعا لمذهب مجتهد لكونه لم يبلغ درجة الاجتهاد، فلا يضره مخالفة غير إمامه لإمامه، لأن الجميع سالك على الطريق المكلف به ».

ثامنا : تأثره بحجة الإسلام الغزالي :

يعتبر حجة الإسلام الغزالي واحدا من أكبر العلماء والمفكرين في تاريخ الإسلام، تركت مؤلفاته وآراؤه أثرا بالغا في عصره وما بعده إلى يومنا هذا الذي لا نزال فيه ننهل من معين ذهنه الثاقب ونظرته العميقة، ونستفيد من فهمه الشامل للدين، وإضافاته العلمية الغزيرة، حتى إننا نستطيع القول بأن معظم الذين جاؤوا بعد الغزالي وخاضوا في غمار ما اهتم به من علوم، تأثروا به وبنوا على ما أسس وأنشأ. وقد تنوع هذا التأثر إلى : تأثر بالمنهج، وتأثر بالمضمون والأفكار، وتأثر بالمنهج والمضمون معا، وهو الأمر الذي رده أستاذنا الدكتور محمد الروكي الى انتساب الغزالي للمدرسة الأصولية الشافعية التي ولدت على يد إمام المذهب ومبدع علم الأصول ابن إدريس الشافعي رحمه الله.

وكان من جملة الذين تأثروا بالغزالي واستفادوا من عطائه العلمي الكبير، خاصة في ميدان علم المقاصد وفلسفة التشريع، الشاطبي المجدد، وشيخ المقاصد في الغرب الإسلامي. وهو شيء يبدو منطقيا وطبيعيا إذا ما لاحظنا أولا أن علماء الأندلس كانت لهم صلات وثيقة مع علماء المغرب والمشرق معا، كما تشهد بذلك فهارس الأندلسيين وبرامج شيوخهم [49]. يضاف الى ذلك ثانيا أن الغزالي يعتبر أحد أبرز علماء الأصول عامة وعلم المقاصد خاصة، ودوره في تأصيل وتنقيح وصياغة علم المقاصد جعله الرائد في هذا المجال وصاحب السبق فيه [50].

وأول دليل على هذا التأثر هو كثرة استشهاد أبي إسحاق بأقوال وآراء الغزالي في مواضع عديدة من كتبه، خاصة الموافقات،

(49) أبو الأجفان : فتاوى الإمام الشاطبي، ص 31 - 32.

(50) أنظر : الريسوني أحمد نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي : ص 37 وما بعدها.

الذي أحصينا له فيه وفي الاعتصام والفتاوى أربعا وأربعين إحالة، تدل فضلا عن عمق التأثر - إذ لم يحظ غيره بهذا المقدار من الإحالات أبدا - على أن الشاطبي قارئ متتبع لكتب الغزالي بشكل واسع حيث ذكر منها في تلك النقول : إحياء علوم الدين [51]، والمنخول[52]، وشفاء الغليل[53]، وفضائح الباطنية[54]، والمستظهري[55]، والمنقذ من الضلال[56]. مع العلم أنه كان أحيانا يحيل على كتبه دون أن يسمي المصدر بالتحديد [57].

أما الدليل الثاني فهو أن نصوص الشاطبي يسري فيها بوضوح إشعاع التأثر بروح الإمام الغزالي من خلال منهجه الفكري، وطريقته في التحليل، ومجال اهتمامه الخاص. والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى، ولهذا سنكتفي منها بالنماذج التالية :

- النص المتعلق بالتعلم والتربية وصلة ذلك بالعوامل الفطرية والاستعدادات الموهوبة [58].

- الفصل الثالث من الفصول الملحقة بالمسألة الأولى من مسائل العزائم والرخص، وفيه تحدث عن معنى الرخصة والعزيمة على اصطلاح الأولياء من أصحاب الأحوال، وأن الأحكام عندهم دائرة على الأمر والنهي فقط.

(51) وقد أحال عليه أكثر من غيره، انظر مثلا :
م : (1/ 168 - 221).
(163/2)
(3/ 173 - 182 - 302 - 303 - 304).
ع : (1 / 434).
(2 / 559 - 623).

(52) أنظر : (ع : 2/ 623).

(53) أنظر : (ع : 2 /623).

(54) أنظر : (ع : 654/2)

(55) انظر مثلا م : (4/ 84) - م : (2/ 13).

(56) انظر مثلا : م : (240/4).

(57) كقوله مثلا : «قال الغزالي في بعض كتبه» : م : (195/4) - ع : (2 / 732).
وقوله : «هذه المسألة نص عليها الغزالي في مواضع من كتبه» ع : (620/2).

(58) الشاطبي : (م : 1/ 129).

– أواخر الفصل الرابع من المسألة الرابعة من مسائل وضع الشريعة للإفهام وحديثه هناك عن النفوس وما يلائمها، والعادات ودورها، وأهمية التأنيس في قبول التكاليف، وأثر الأعمال في تنوير القلوب.

– كلامه في المسألة الأولى من مسائل بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة عن عدم وضع الشرائع على مقتضى تشهي العباد وأغراضهم، وتخريجه الأحكام الشرعية التكليفية الخمسة على هذا الأصل، خاصة المباح، وطريقة برهانه على أنه تابع لوضع الشارع لا إلى اختيار المكلف بإطلاق.

– وانظر كلامه في الاعتصام عن الرقة والوجد ومعانيهما، وعن التفريق بين مناطين في الشعر المغنى، وعن الطرب والسكون والخشوع والسماع والغناء وحقائقها ....، تجد التأثر بالغزالي واضحا وروحه حاضرة في المقام [59].

بل إن قول الشاطبي[60] : «الخوف سوط سائق، والرجاء حاد قائد، والمحبة تيار حامل»، أو قوله [61] : «المر في طاعة الله يحلو للمحبين»، لو أنه عرض علي قبل أن أعرف نسبته للشاطبي، وسئلت عمن أتوقع أن يكون صاحبه، لقلت بلا تردد: حجة الإسلام الغزالي.

يضاف إلى هذين الدليلين أن المتأمل في حديث الشاطبي أول كتابه الاعتصام [62] عن سيرته الشخصية، ونشأته العلمية، وغوصه في بحار العلم، ونظره في عقلياته وشرعياته، وأصوله وفروعه، وما لاقاه في سبيل ذلك، إلى أن من الله عز وجل عليه فشرح صدره لطريق الحق، وألقى في نفسه نبذ محض التقليد والاعتصام بالكتاب والسنة ....، يجد نفسه أمام وصف لمعترك وجداني يكاد يطابق تجربة الغزالي المعروفة، حتى إن كلام الشاطبي هنا يشبه كثيرا كلام أبي حامد في "المنقذ من الضلال" [63].

(59) ع : 349/1 وما بعدها.

(60) (م : 107/2) ونحوه في (ع : 401/1).

(61) (م : 2 / 108).

(62) (ع : 1/ 31 وما بعدها).

(63) وهو ما لاحظه وأشار اليه أيضا الدكتور يوسف القرضاوي في مقاله : الجوانب التربوية عند الإمام الشاطبي، المنشور في مجلة الموافقات : العدد الأول – ص : 127.

أعتقد أن هذه الأدلة كافية لإثبات ذلك التأثر، لكنني أحب أن ألفت الانتباه إلى أن الدليل الثاني لا يمكن أن يلمسه ويطمئن اليه إلا من قرأ كتب الغزالي وأحاط بها بصورة جيدة، خاصة كتابه إحياء علوم الدين، أولا، ثم قرأ مؤلفات الشاطبي بدقة وتعمق، خاصة منها الموافقات، ثانيا. فإذا ما توفر على هذين الشرطين وجد أن القضية أوضح من أن تكون محل جدل.

مظاهر تأثر الشاطبي بالغزالي : اتخذ تأثر الشاطبي بأبي حامد مظاهر متنوعة تتجاوز الأطر العامة التي ترسمها الأدلة السابقة، كي تصل إلى مسائل محددة وآراء علمية دقيقة، ولعل من أبرز تلك المظاهر :

أ – الاهتمام بعلم مقاصد الشريعة : تعتبر المعرفة بالمقاصد والعناية بها أحد أهم شروط فهم الأحكام الشرعية واستنباطها، وترجع أولى التنبيهات لهذا العلم والإشارة لدوره الكبير الى النصوص الشرعية نفسها، ثم اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم، وبالأخص منهم سيدنا عمر بن الخطاب صاحب المدرسة الاجتهادية الأم في الإسلام. وبعد ذلك حظي هذا العلم كغيره من العلوم الدينية بمتابعة العلماء ودراستهم، فعرف تطورا بنيت فيه الخطوة على سابقتها كما يلاحظ من استقرائه في نشأته ونموه على يد أعلامه الكبار كالحكيم الترمذي* في «الصلاة ومقاصدها» و«علل الشريعة» والراغب الاصفهاني** في «الذريعة إلى مكارم الشريعة» والجويني في «البرهان» والغزالي في «إحياء علوم الدين» و«شفاء الغليل» و«المستصفى» والآمدي في «الإحكام» وابن عبد السلام في «قواعد الأحكام» وكتابيه «مقاصد الصلاة» و«مقاصد الصوم» [64] والقرافي

(*) الحكيم الترمذي : أبو عبد الله محمد بن علي، الصوفي الحكيم، من علماء القرن الثالث الهجري : اختلف في سنة وفاته على أقوال كثيرة.

(**) الراغب الأصفهاني : أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، صاحب كتابي «الذريعة» و«المفردات في غريب القرآن» توفي سنة 502 هـ.

(64) كلاهما مطبوع بتحقيق الأستاذ إياد خالد الطباع.

في «الفروق» و«التنقيح»، وابن تيمية في «فتاواه» وابن القيم في «إعلام الموقعين»، والمقري الجد في «القواعد الفقهية»، وغيرهم [65] ...

إلا أن إسهام هؤلاء في إقامة صرح هذا العلم لم يكن على درجة واحدة من الأهمية والتأثير، فبعضهم كانت إضافاته متواضعة بالمقارنة مع ما قدم غيره ممن ينظر إلى مقالهم فيه على أنه نقطة تحول ومرحلة حاسمة في تطوره، ويأتي على رأس هؤلاء حجة الإسلام الغزالي الذي وصف بأنه قد فتح بابه، وكان فيه «فسيح الخطو، طويل الباع، غزير المادة» [66].

والحق أن الغزالي هو أحد أساتيذ المدرسة الشافعية في علم المقاصد، وهي مدرسة عظيمة من أشهر رجالها -بعد الشافعي رحمه الله- القفال والجويني والرازي والآمدي والبيضاوي والأسنوي وابن السبكي وابن عبد السلام [67]، وفيهم -كما هو واضح- أساطين هذا العلم، داخل المذهب وخارجه. لكن الغزالي يبقى الفارس المجلى في هذا الميدان [68]، رغم أنه لم يفرد في كتبه فصولا خاصة للكلام عن المقاصد، حيث تبقى تلك الملاحظة في حيز الشكل والمنهج، ولا يمكنها أن تغطي على المضمون طالما أن الاهتمام بالمقاصد موجود، وربط الأفكار بمقتضياتها واضح، ومن يقرأ -مثلا- فصل الاستصلاح في «المستصفى» يلحظ ولا شك درجة التعويل على «القصد» و«المقصود» في تأصيل الآراء وتوجيهها.

والحاصل: أن الغزالي نقح علم المقاصد وبلور أفكاره وسبك قاعدته على صورة أضحى معها أقرب إلى متناول الدارسين، ومهيأ كأفضل ما يكون لمتابعة الاستثمار والبناء، وهذا بالضبط ما فعله الشاطبي الذي تلقف ما زرعه الغزالي وغيره [69]، فأحسن

(65) (66)(67) الريسوني أحمد : نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 25، وما بعدها.
ابن عاشور محمد الطاهر : مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 8.
النجار عبد المجيد : فصول في الفكر الاسلامي بالمغرب، ص 178 - 179.
السليماني عائشة : علم مقاصد الشريعة نشأته وتطوره حتى الإمام الشاطبي، مجلة الموافقات، ع 1 ص 185 - 194.

(68) نشير هنا إلى المكانة الخاصة في هذا العلم للعز بن عبد السلام، وحسبنا أن نحيل الى كتابة "القواعد"، وبشكل خاص الأمثلة الواردة فيه.

(69) نشير هنا الى أن من جملة مصادر الشاطبي في الاعتصام رسالة الإمام الشافعي رحمه الله.
انظر : السلامي محمد المختار : مقاومة أبي إسحاق الشاطبي للبدع : مجلة الموافقات، العدد الأول، ص 317.

استنباته [70]، وأجاد إقامته كيانا مستقلا، بأصول ثابتة، وأقسام متميزة، وفروع متشعبة يجمعها معقد جلب المصالح ودرء المفاسد، مع جوانب توسع وتجديد تعرف تفاصيلها من مظانها [71].

ب – اقتناص القطع من ضم الظنيات : في بداية كتابه الموافقات ذكر الشاطبي المنهج الذي اعتمده في الاستدلال على مسائل ذلك الكتاب، فبين أنه يقوم على اقتناص القطع من الظن، أي تتبع الأدلة الظنية التي تتضافر على إفادة معنى واحد، وضم بعضها إلى بعض وصولا إلى ما يعد قاطعا في الموضوع، على طريقة التواتر المعنوي [72]. وقد احتفى بهذا المسلك حتى وصفه في آخر الموافقات بأنه [73] «خاصة هذا الكتاب لمن تأمله. والحمد لله» مع قوله في الموضع السابق إنه مأخذ الأصول الأول «إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين» وقد توقف الشيخ دراز عند قوله «ربما» ليوضح لنا أنه «إنما قال "ربما" ولم يقل إنهم تركوه قطعا لأن الغزالي أشار إليه في دليل كون الإجماع حجة»، ومن ثمة ليرد الفضل في هذا المنهج للغزالي الذي بإشارته تلك «جعل الشاطبي يستفيد منه كل هذه الفوائد الجليلة ويتوسع فيه هذا التوسع» [74].

وما قاله دراز حق، إلا أننا لاندري سبب اقتصاره في رد هذا الأمر لصاحبه الأصلي على الإحالة لمبحث حجية الإجماع فقط [75] في حين أن الغزالي عبر عن هذا الأصل ولجأ إليه مرات عديدة في المستصفى فضلا عن كتابه «المنخول» أيضا الذي إن لم يكن دراز قد اطلع عليه، فإنه عن المستصفى ينقل وبه يستشهد. ولذلك نرى من المفيد هنا أن نذكر بعض المواضع التي استدل بها الغزالي بهذه الطريقة في الكتابين المذكورين سوى مبحث حجية الإجماع.

---

(70) من أصحاب هذا الرأي العلامة الزرقاء في تقديمه لكتاب فتاوى الإمام الشاطبي، ص : 8.

(71) أنظر : الريسوني أحمد : نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 292 ومابعدها.

(72) الشاطبي (م 1/ 24 - 25).

(73) الشاطبي (م 4 / 242)

(74) دراز : تعليق على الموفقات : 25/1، هامش (6).

(75) انظر المستصفى للغزالي : 175/1 - 176.

قال في المستصفى عند كلامه عن المصلحة الضرورية القطعية الكلية وتمثيله لها بمثال الترس [76] : «وكان هذا التفاتا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر» وقال في مكان آخر منه [77] : «وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات» وقال فيه أيضا[78] : «قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين، بل بتفاريق أحكام واقتران دلالات لم يبق معها شك».

أما في المنخول فنجد قوله [79] : «بعد أن ثبت لكل واحد أثر، وأن ازدحام الأسباب مؤثرة في تغليظ الأحكام، لا يحتاج فيه إلى أصل معين، فإن أصول الشريعة شاهدة له على الإجمال وإن لم تتعين قطعا» وقوله [80] : «فهذا معنى مرسل، لاحاجة فيه إلى الاستشهاد بأصل معين، لأن أصول الشرع على إجمالها تشهد له».

هذه المقاطع كلها صياغات متقاربة لذلك الأصل، وتكررها يعني أنها كانت عند الغزالي منهجا راسخا واسع التطبيق، ويؤكد بصورة أشد أن الشاطبي قد استفادها من هناك.

جـ - الاستفادة من المعطيات النفسية في مناقشة الأفكار والاستدلال على الآراء : من المعروف عن الغزالي أنه يعتمد في كتبه كثيرا على الغوص في غمار النفس البشرية واكتشاف طبائعها وميولها وقوانينها للاستفادة من نتائج ذلك في بيان حقائق أفكار المكلفين وآرائهم وسائر وجوه تصرفاتهم. وهي الميزة التي يتصف بها بشكل خاص كتابه «إحياء علوم الدين» دون أن تخلو منها كتبه الأخرى حتى الأصولية منها كالمستصفى، فمن يطالع - مثلا - في ذلك الكتاب معالجته لمسألة التحسين والتقبيح العقليين [81] يجد أمامه تحليلات نفسية، واستثمارا لنتائجها، في غاية البراعة والذكاء.

(76) المرجع السابق 295/1.

(77) المرجع نفسه : 311/1.

(78) المرجع نفسه : 313/1.

(79) و(80) الغزالي : المنخول، ص 361.

(81) الغزالي : المستصفى، 55/1 وما بعدها.

ويبدو أن الشاطبي قد تأثر بهذا المنهج عند الغزالي كما يظهر من نصوص عديدة وردت في كتابيه الموافقات والاعتصام، نختار منها الأمثلة التالية :

– قال في كلامه عن لذة العلم [82] : «إن في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة، إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له، ومحبة الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس، وميلت إليها القلوب، وهو مطلب خاص برهانه التجربة التامة والاستقراء العام، فقد يطلب العلم للتفكه به والتلذذ بمحادثته ولا سيما العلوم التي للعقول فيها مجال، وللنظر في أطرافها متسع، ولاستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع».

– وقال في بيانه لمعنى أن الأخذ بالترخص على الإطلاق ذريعة إلى انحلال عزائم المكلفين [83] : «إن الخير عادة، والشر لجاجة ... والمتعود لأمر يسهل عليه ذلك الأمر ما لا يسهل على غيره، كان خفيفا في نفسه أو شديدا، فإذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة، وإذا صارت كذلك لم يقم بها حق قيامها، وطلب الطريق إلى الخروج منها ... وسبب هذا كله أن أسباب الرخص أكثر ما تكون مقدرة ومتوهمة لا محققة ... فقد يتوهم الإنسان الأمور صعبة وليست كذلك إلا بمحض التوهم ...».

– وتكلم عن تهيئة الشروط النفسية لقبول الدعوة من خلال حديثه المتعلق بالتدرج في الأحكام وملاءمته للنفوس وطباعها، وأهمية تأنيس الإنسان بالعمل عن طريق نسبته إلى آبائه «كما يؤنس الطفل في العمل بأنه من عمل أبيه» ودور العادة في تقبل الأعمال وكيف «أن النفس أقرب انقيادا إلى فعل يكون عندها فعل آخر من نوعه» [84].

---

(82) الشاطبي : (م 46/1).

(83) (م : 247/1).

(84) (م : 72/2).

– وقال عن قضية تحسين الظن، واستدلاله على عدم جواز الاعتماد عليه في الاقتداء بالأفعال [85] : «وتحسين الظن أمر اختياري للمكلف غير ناشيء عن دليل يوجبه، وهو يرجع الى نفي بعض الخواطر المضطربة الدائرة بين النفي والإثبات في كل واحد من الاحتمالين المتعلقين بالمقتدى به : فإذا جاءه خاطر الاحتمال الأحسن : قواه وثبته بتكراره على فكره ووعظ النفس في اعتقاده. وإذا أتاه خاطر الاحتمال الآخر : ضعفه ونفاه وكرر نفيه على فكره، ومحاه من ذكره».

– وانظر كلامه عن «سر التأسي» حيث قال [86] : «ولكل صاحب مخالفة فمن شأنه أن يدعو غيره إليها، ويحض سواه عليها، إذ التأسي في الأفعال والمذاهب موضوع طلبه في الجبلة، وبسببه تقع من المخالف المخالفة وتحصل من الموافق الموافقة، ومنه تنشأ العداوة والبغضاء للمختلفين» وقال أيضا [87] : «والفعل أغلب من القول في جهة التأسي».

– وقال في معرض تحليله لدوافع الابتداع في الدين [88] : «إن النفوس قد تمل وتسأم من الدوام على العبادات المرتبة، فإذا جدد لها أمر لا تعهده حصل لها نشاط آخر لا يكون لها مع البقاء على الأمر الأول، ولذلك قالوا : لكل جديد لذة، بحكم هذا المعنى...».

إلى غير ذلك من النصوص الأخرى [89] التي يظهر فيها لجوء الشاطبي إلى تحليل النفس البشرية وهو بصدد تفصيله لبعض القضايا والمسائل الأصولية والعلمية، مما يعتبر منه اتباعا لخطى الغزالي في ذلك.

---

(85) (م : 204/4).

(86) الشاطبي : ع: (29/1). وانظر مثله : ع : (30/1). ولاحظ أنه سماه «سر» ولم يقل «قانون التأسي» مثلا، وفي هذا ما فيه من الإشارة الى ما قلنا.

(87) (ع : 2/ 595)

(88) (ع : 1/ 55).

(89) انظر مثلا : م : (248/1) وحديثه عن دخول المشقات من جهة مخالفة الأهواء.

د - العناية الخاصة بالأخلاق : يعتبر الغزالي من علماء الأخلاق الذين جعلوها محل اهتمامهم البالغ حتى ربطوا بها إطلاق الحكم بالصحة على الأعمال ولو كانت مما هو داخل في المعاملات لا في العبادات. فقضية الأخلاق تحتل موقعا مركزيا في فكر الغزالي ومؤلفاته، بل وفي سيرته الشخصية أيضا، بحيث تتجاوز عنده وعند أمثاله حدود المكارم المطلوبة والمحاسن المندوبة، لتمثل الجوهر المطرد في كل حكم شرعي أمرا كان أم نهيا.

وهذا الاهتمام نفسه نجده عند الشاطبي الذي حافظت الأخلاق في آرائه على رتبة عالية ومعنى شامل، الأمر الذي نلحظه أولا في كتاب المقاصد الواسع والمستقل، بما هو عند نهاية التأمل صياغة وفق مناهج الأصول ومراميها لعلم الأخلاق ذاته. ثم نلحظه أيضا في مباحث أخرى أصولية وفقهية زادها رافد الأخلاق عمقا وقربها أكثر من معناها الشرعي الأتم، ومنها مثلا مبحث الصحة والبطلان الذي بين فيه الشاطبي أن لفظ الصحة يطلق باعتبارين[90] ثانيهما : «أن يراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب، فيقال : هذا عمل صحيح، بمعنى أنه يرجى به الثواب في الآخرة». وهو إطلاق لا يشمل فقط العبادات بل تدخل فيه أيضا العادات إذا نوى بها المكلف امتثال أمر الشارع ونهيه، أو عمل بالخير من حيث إن الشارع خيره فيه لا من حيث قصد به مجرد نيل الحظ وتحيل الانتفاع. وقد أوضح أن هذا الإطلاق للفظ الصحة «وإن كان إطلاقا غريبا لا يتعرض له علماء الفقه، فقد تعرض له علماء التخلق كالغزالي وغيره. وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون [91]». وبذلك النص أحال صراحة على الغزالي وسائر علماء الأخلاق مفصحا عن تأثره بهم ومؤكدا بهذا ما تفيده إشاراته الخفية التي لا تكاد تتقطع في كتابه الموافقات لعلم الأخلاق وأهله[92]، إضافة إلى ما ذكرناه سابقا.

---

(90) و(91) الشاطبي (م : 1/ 216 - 217).

(92) عبد الرحمان طه : تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 121.

هـ - تفصيل القول في مباحث الإيمان والوعظ والسلوك ... ونحوها : من مظاهر تأثر الشاطبي بالغزالي أيضا تناوله على وجه التفصيل بعد المباحث التي اشتهر الغزالي باهتمامه بها، كالمباحث التي عقدها حول الإيمان ودورانه بين الخوف والرجاء [93]، وما سبقها من مقدمات تحدث فيها عن أسلوب الترجية والتخويف في القرآن الكريم [94]، ومثلها كلامه عن أرباب الأحوال وأصحاب الخوارق، واعتباره لخصوصيات أهل السلوك وتعدد مراتبهم ومقاماتهم ...، مع أنه ليس من المتبادر والمعتاد في كتاب ككتاب الموافقات مثلا، موضوعه أصول الفقه وقواعد التشريع والاستنباط، معالجة مثل هذه المسألة على سبيل الإطالة والتفصيل كما فعل الشاطبي، وإنما هذا - فيما نحسب - صدى لإلحاح الغزالي على تسليط الاهتمام نحو هذه المعاني في كتابه إحياء علوم الدين والله أعلم.

و - مساعي الإحياء وجهود الإصلاح : ونقصد به توجه الغزالي الكبير إلى إحياء علوم الدين بإعادتها إلى دورها ووظيفتها الأصلية في حياة المسلمين : اعتقادا وعملا، وهو الجهد الذي يرجع في مضمونه ومعناه إلى ما سميناه عند الشاطبي بالدعوة إلى التجديد والإصلاح.

ز - تنقية علم الأصول مما داخله وهو خارج عن موضوعه : فقد بينا آنفا أن الشاطبي دعا إلى تنقية علم الأصول مما دخل فيه من علوم ومسائل لا صلة لها بموضوعه الأصلي، وأن ممن سبقه إلى هذا المعنى : الغزالي في كتابه المستصفى حيث انتقد إسراف المؤلفين في خلط هذا العلم بغيره كالنحو والكلام والفروع، ولكنه لم ير تخلية كتابه عن شيء من ذلك جريا منه على العادة والمألوف وبحيث يقتصر فقط على ما تظهر فائدته في جملة العلوم [95].

---

(93) الشاطبي (م : 3 / 273 ومابعدها).

(94) الشاطبي (م : 3 / 267 وما بعدها).

(95) الغزالي : المستصفى 1/ 9 - 10.

تلك هي أهم أدلة ومظاهر تأثر الشاطبي بحجة الإسلام الغزالي، وحاصلها : أن روح أبي حامد فكرا ومنهجا، المعبر عنها خاصة في كتابيه الإحياء والمستصفى، سارية في مؤلفات الشاطبي كما يسري الماء في فروع النبت، متشعبة في مسائله وفصوله تشعب العروق في البدن. ولعل أول ما يتلاقى عليه الرجلان ويتفقان حوله : هو الرغبة الصادقة في الإحياء والتجديد : إحياء الأمة بإحياء دينها، وتجديد الواقع بتجديد العلم والعمل. ثم تأتي النزعة الربانية المؤكدة على الأهمية الكبرى لمعاني التزكية وقواعد التربية التي ترقى بالمسلم في مدارج القلب ومعارج الروح، الكاشفة لموقع الأخلاق من الشريعة، ورتبة الإخلاص من الإيمان، الجامعة لأصول الإسلام وفروعه طرا في مقام العبودية الأسمى.

بقي علينا أن نتناول باختصار في ختام هذه الميزة القضية الآتية : هل اقتصر تأثر الشاطبي على الغزالي وحده ؟ الواقع أن كتب أبي إسحاق تدل على تأثره أيضا بأعلام آخرين : منهم ابن العربي : الذي ذكره واستشهد به في مناسبات عدة من سياق مؤلفاته [96]، لكن تأثره به يبقى دون تأثره بالغزالي، رغم أن بعض الباحثين يرى العكس معللا ما يبدو من خلاف ذلك في الموافقات بأن طبيعة الكتاب وموضوعه اقتضيا أن يذكر الغزالي ويستحضر أقواله وآراءه أكثر. لكننا لا نقرهم على هذا الرأي، لأن تأثر الشاطبي بابن العربي كان في الأمور الفقهية غالبا، أما تأثره بالغزالي فهو في الروح العلمية، ومنهج الاستدلال والتفكير، وعدد من الآراء والمواقف الهامة، إلى جانب ميزة الربانية البادية في شتى القضايا التي عالجها. ثم إن ابن العربي تلميذ الغزالي وفرع دوحته المثمر طيبا في المغرب بعد أن أخذ العلم عنه وعن غيره في حواضر الشام

---

(96) انظر مثلا م : 174/3.

وغيرها [97] ومنهم ابن عبد السلام : فكل من يقرأ كتابه «قواعد الأحكام»، ويطلع على «الموافقات» يلاحظ أن الشاطبي تأثر به تأثرا تجاوز حدود الأفكار ليصل أحيانا إلى الاتفاق في العبارة نفسها. واستقصاء الأدلة على ذلك لا يسعه المقام هنا، وحسبنا أن نشير إلى أن موضوع كتاب ابن عبد السلام هو المصالح، وقد تعرض فيه كثيرا للمقاصد، والمصالح والمقاصد والكلام عنهما يمثل أهم محاور «الموافقات» كما هو معلوم.

ومنهم الآمدي : كما صرح بذلك الشيخ دراز في أحد تعليقاته على المسألة الحادية عشرة من فصل البيان والإجمال، حيث قال[98]: «وإذا قرأت مسألتي مذهب الصحابي في الإحكام حكمت بأنهما مأخذ المؤلف وأصله الذي استنبط منه مسألته هذه» ومنهم القرافي: رغم استدراكه عليه في عدة مواضع.

تاسعا : ربانيته (تصوفه وموقفه من التصوف) :

يذكر الباحثون في دراستهم لعصر الشاطبي أن مما تميز به هذا العصر أمران : انتشار التعليم السلفي من جهة، وتجذر التصوف فيه من جهة أخرى [99].

ورغم ما قد يثيره هذا التوافق من استغراب للوهلة الأولى لدى الناظر المتأثر برؤية خاصة تلح عليها بعض الجماعات الإسلامية اليوم، فإن المنطق العلمي السديد يؤيده بل ويؤكد على الربط بين السلف ومذهبهم، وبين الربانيين ومنهجهم، حتى إن بعض أفاضل أهل العلم يرد الفرق بين علماء السلف وعلماء العصور المتأخرة من جهة الورع وتمثل الأخلاق الدينية والقيام بأداء المطلوبات وغيرها،

---

(97) ولد في إشبيلية، ودرس فيها بعد عودته من المشرق، ودفن في فاس محمولا إليها من نواحي مراكش حيث مات منصرفه منها سنة (543 هـ). لقي الغزالي في الشام، وأخذ عنه وعن علمائها وعلماء بغداد ومكة والاسكندرية. انظر ترجمته أول كتابه "أحكام القرآن" بتحقيق علي البجاوي، وفي الديباج المذهب : 2 / 252 وما بعدها.

(98) العلامة دراز : تعليق على الموافقات (م : 252/3 - 253)، هامش (6) ولاحظ أن الشيخ دراز في شرحه وتعليقه على الموافقات كان دائم الرجوع للآمدي والاستشهاد بما ورد في كتابه "الإحكام".

(99) سعد الله أبو القاسم : عصر الإمام الشاطبي، مجلة الموافقات، ع 1 ص 99.

إلى ما عرف عن السلف رضي الله عنهم من عدم وقوفهم عند ظواهر الأحكام والأعمال، وتجاوزهم ذلك إلى السعي نحو التحقق بمعاني الإيمان وفضائل التزكية وأسرار التكاليف فضلا عن أدلتها. ولم يكن الافتراق المشاهد والمسموع بين منهج السلف وطريق الصوفية إلا أمرا طارئا يعود إلى سببين رئيسيين :

الأول : خلط عجيب حصل في العصور المتأخرة بين مظاهر الجهل والانحراف والدجل، وبين التصوف الإسلامي الأصيل، حتى أصبح من العسير على عامة الناس أن يفرقوا بين صوفي حق ودعي كاذب، خاصة وأن هذا الخلط كان أحد نتائج انتشار الجهل وغلبة الأمية في تلك العصور، مع ما يعنيه ذلك من فقدان للموازين الشرعية الواضحة التي بها يميز المسلم بين ما هو من الدين وما هو خارج عنه.

الثاني : مسلك فكري خاص تبنته فئة من المسلمين تزعم احتكارها لفهم الإسلام على نحو يقترب من ادعاء الوصاية عليه وتتسرع في إطلاق الأحكام على الآخرين وتعميمها من منطلق حدي إقصائي يستسيغ ألفاظ الكفر والشرك، مما دفع بعض علمائنا إلى تشبيه أصحابه بالخوارج لما بين الطائفتين من قواسم مشتركة ملحوظة.

لكن هذه الأسباب، بما في الأول من التباس، وبما في الثاني من ضحالة، إذا كانت قادرة على تسريب وهم التناقض بين الإسلام والربانية إلى أذهان العامي الجاهل وطالب العلم الغر المبتدئ، فإنها لا يجوز أن تطغى على موقف العالم المتمكن من المعارف الشرعية، المطلع على تاريخ الأمة، القادر على فهم الظواهر الدينية والاجتماعية بتحليلها وكشف عواملها ومضامينها، وإعطاء كل ذي حق حقه في إطلاق الأحكام وحسن تحقيق مناطها [100].

لذلك قلنا إن السلفية والصوفية مذهب واحد، ومنهج متوافق

(100) انظر نموذجا طيبا لذلك في كلام الشيخ محمد الخضر حسين رحمه الله : تعليق على الموافقات : 1 / 159 - 160 هامش : (1) : طبعة دار الفكر.

هو خير ما يعبر عن جوهر الإسلام في جملته وتفصيله، ومن هنا أيضا نقول إن الشاطبي عالم صوفي بعد أن قلنا آنفا إنه مجدد سلفي ولسنا في ذلك أول من ينسب الرجل إلى التصوف، فقد سبق لبعض دارسي كتبه أن لاحظ مسحة صوفية تلمح عنده بين الحين والآخر [101]، أوصلها بعضهم إلى حد النزعة والميل.

ونحب أن نشير في البداية الى أننا فضلنا مصطلح «ربانية» على كلمة « صوفية » لعدة اعتبارات، أهمها أن الربانية لفظ قرآني[102]. وهو كاف تماما للدلالة على المعنى الذي نريد، فلم يبق ما يسوغ استبداله بلفظ آخر استحدث في وقت متأخر عن العصور الأولى. ثم إن الملابسات التي أصبحت تحيط بكلمة "صوفية" وتتداعى إلى الذهن بمجرد سماعها، للأسباب التي ذكرناها سابقا، تجعل من الأفضل والأدق أن نبتعد عن مصطلح يحمل من الذيول والمستتبعات ما هو زائد وخارج عن مرادنا. وحبذا لو أن صفة «ربانية» تأخذ مكانها الطبيعي ضمن منظومة مفرداتنا الفكرية والشرعية، وتصبح ذات معنى معهود يرسخه التداول ويكشف مضمونه رويدا رويدا وصولا إلي القدر الكافي والمطلوب توفره في المصطلحات العامة لتؤدي دورها في التعبير، وأثرها في التفكير.

ونحسب أن هذا اللفظ لا يزال بحاجة إلى تجلية ومقدمات[102 مكرر] لا يحتمل السياق تفصيلها لكننا نقول على وجه التمهيد والتقريب :

---

(101) النجار عبد المجيد : فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ص 203، والعبيدي حمادي : الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص 68 وما بعدها، وأبو الأجفان محمد : الإفادات والإنشادات : ص 70.

(102) انظر سورة آل عمران : الاية 79.
سورة المائدة : الآية 44 و63.

(102) مكرر : رغم أن بعض العلماء قد تصدوا لشرحه وتفسيره، كما نجد في قول ابن حجر «وقد فسر ابن عباس "الرباني" بأنه الحكيم الفقيه، ووافقه ابن مسعود فيما رواه إبراهيم الحربي في غريبه عنه بإسناد صحيح، وقال الأصمعي والإسماعيلي : الرباني نسبة الى الرب، أي الذي يقصد ما أمره الرب بقصده من العلم والعمل، قال ثعلب : قيل للعلماء ربانيون لأنهم يربون العلم أي يقومون به، وزيدت النون والألف للمبالغة. والحاصل أنه اختلف في هذه النسبة : هل هي نسبة إلى الرب أو إلى التربية، والتربية على هذا للعلم، وعلى ما حكاه البخاري لتعلمه» انظر : فتح الباري : 1/ 194 - 195.

إن الربانية مصطلح يختزن معناه درجة من العمق والشمول يصعب معها التعريف به عن طريق الحد أو شبهه من وسائل تعرف أضرابه من المفردات، فلا بد إذن لتوضيحه من اعتماد طريقة «إضاءة المعنى» بإبراز الخصائص والآثار التي نفضل هنا أن تكون مرتبطة بموضوع هذا البحث لتثمير الفوائد بشكل أكبر، فنقول مثلا :

– إن الرباني هو ذلك الصنف من المجتهدين القادر على تحقيق المناط الخاص للأحكام بفاعلية ونجاح يضمنان له فرصة التعبير بصدق عن المراد الإلهي للحكم في النازلة أكثر من غيره.

– من بين عامة المكلفين : وحده الرباني – رغم إدراكه لأصل بناء الأحكام على المصالح – يبقى الدافع الأول والأخير عنده لتنفيذ أوامر الشارع هو أنها أوامر إلهية، باتباعها تماما يتحقق بمعنى عبوديته الخالصة لله عز وجل.

– إن القائم بأمر الله في الدعوة والإصلاح لا يمكنه أن يتجاوز مرحلة الاستقلال عن ضغوط حركة مجتمعه العامة في الاتجاهات المنحرفة عن الدين، إلى مرحلة التأثير في هذه الحركة وتعديلها وتسديدها صوب الالتزام الشرعي السليم والأصيل، إلا إذا كان ربانيا. وهو النموذج من العلماء الدعاة المصلحين الذي مثله الشاطبي تمثيلا فذا.

– الرباني هو المرشد الذي يجيد فن التربية إجادة فائقة لا يبلغها غيره ممن لم يماثله في تحصيل التقوى وأنوارها، والحكمة وخيراتها[103]، كما ألمح إلى ذلك الشاطبي بقوله : إن أهل فن التربية «قالوا في الرباني : إنه الذي يعلم بصغار العلم قبل كباره [104]»، وقوله في غضون كلامه عن ضرورة توجيه المتعلم إلى ما يناسب

---

(103) انظر : الشاطبي (م : 4 / 70 - 71).

(104) الشاطبي : (م : 74/4) وهذه العبارة منقولة عن البخاري في صحيحه، حيث قال في باب "العلم قبل القول والعمل" : «ويقال : الرباني الذي يربي بصغار العلم قبل كباره» ... قال ابن حجر في شرحه لهذا المعنى : «والمراد بصغار العلم ما وضح من مسائله، وبكباره مادق منها. وقيل يعلمهم جزئياته قبل كلياته، أو فروعه قبل أصوله، أو مقدماته قبل مقاصده. وقال ابن الأعرابي : لا يقال للعالم رباني حتى يكون عالما معلما عاملا» انظر : فتح الباري : 192/1 - 195.

ملكاته من العلوم [105] : «ولكن على الترتيب الذي نص عليه ربانيو العلماء».

وعلى كل حال فإن المصطلحات لا مشاحة فيها طالما أن المدلول أصبح واضحا، والمهم الآن هو أن ننتقل إلى إقامة الأدلة والبراهين الكافية على أن الشاطبي كان صوفيا ربانيا.

أدلة تصوف الشاطبي : تتنوع أدلة تصوف الشاطبي إلى ما يستمد من سيرته ووقائع حياته التي تصب في هذا الاتجاه، وإلى ما يستمد من أفكاره وآرائه التي عبر عنها في مؤلفاته وتدور حول التصوف وموقفه منه، خاصة تصوف عصره. ويمكننا أن نجمع الأدلة المستخلصة من هذين المصدرين في الأربعة التالية :

أولا : سيرته الشخصية : تعتبر السيرة الشخصية أهم ما يرشدنا إلى موقف صاحبها تجاه قضايا مثل قضية تصوفه وعدمه، وذلك لما تنطوي عليه تفاصيلها غالبا من أدلة صريحة على هذا الأمر، بحيث ينبغي - لقوتها - أن تقرأ على ضوئها وجوه الأدلة الأخرى، طالما أن مراحل هذه السيرة لم تتناقض ولم تضعف عن مستوى الإفادة المباشرة. وسيرة الشاطبي على قلة مصادرها تمدنا بما يدل بوضوح على تصوفه، خاصة ما حكاه عن نفسه في كتابه الإفادات والإنشادات، حيث تؤخذ منه ومن غيره أمارات التصوف الآتية :

1 - سلوكه على يد مشايخه من الصوفية، وتأثره بهم : كان لشيوخ أبي إسحاق أعمق الأثر في تكوين معالم شخصيته، وقد ذكرنا طائفة منهم في ترجمته السابقة، يهمنا من بينهم الآن :

- شيخه الولي الصالح أبو جعفر بن الزيات : الذي وصف بأنه شيخ الشاطبي « في سلوك طريق الإرادة» [106]، وهو وصف يدل بشكل قاطع على انتظامه في سلسلة الصوفية واتباعه لطريقتهم.

(105) الشاطبي : (م : 1 / 130).

(106) أبو الأجفان محمد : الإفادات والانشادات : ص 24. وقد ذكر في الهامش الثاني لتلك الصفحة أنه أخذ هذه المعلومات عن مخطوط بالخزانة الملكية في الرباط بعنوان "روضة الأعلام".

– شيخه أبو عبد الله المقري : صاحب كتاب «الحقائق والرقائق» وتكمله ألفية ابن الفارض التي سماها «لمحة العارض لتكملة ابن الفارض»، وتلميذ ابن المسفر الذي كان عالما له كلام في التصوف أخذ عنه المقري شرح أسماء الله الحسنى. وهي أعمال ودراسات تدل على ميله إلى التصوف الذي يبدو أنه انتقل عنه إلى تلميذه الشاطبي كما توحي به جملة وقائع، منها : تلقيه على يديه كتابه في التصوف «الحقائق والرقائق» (107)، ومنهاما نجده في الإفادة التاسعة عشرة من إفاداته : وموضوعها سند مصافحة أخذه أبو إسحاق عن هذا الشيخ، وهو ينتهي إلى سيدنا عمر رضي الله عنه ثم إلى رسول الله ﷺ (108). ومنها أيضا ما نجده في الإفادة الواحدة والستين : وموضوعها سند تلقيم وسند مصافحة أخذه الشاطبي عنه أيضا، وهو ينتهي إلى سيدنا علي رضي الله عنه ثم إلى رسول الله ﷺ، وفيه ثلة من أكابر الربانيين كأبي مدين، وابن العربي، والغزالي، وأبي المعالي، وأبي طالب المكي، والجنيد*، وسري السقطي**، ومعروف الكرخي، والحسن البصري، وهو سند يمثل في طبقاته العليا السلسلة الجامعة لمعظم أسانيد مشاهير الصوفية (109).

– الفقيه القاضي أبو بكر بن عمر القرشي : الذي ذكر الشاطبي في الإفادة التاسعة أنه قد أخذ عنه سند مشابكة تلقاه

---

(107) انظر في الكلام عن المقري وصلة الشاطبي به :

– أبو الأجفان محمد : الإفادات والإنشادات، ص 82 الهامش (1)، وص 100 الهامش (1).

– العبيدي حمادي : الشاطبي ومقاصد الشريعة : ص 68 وما بعدها.

(108) الإفادات والإنشادات : ص 99.

(*) الجنيد : أبو القاسم الجنيد بن محمد بن جنيد الخزاز، أصله من نهاوند. ولد ببغداد ونشأبها. تفقه بأبي ثور إبراهيم بن خالد، وصحب الحارث المحاسبي وخاله سري السقطي. توفي ببغداد سنة 298 هـ. أنظر ترجمته في البداية لابن كثير : 11 / 121 - 122.

(* *) سري السقطي : تلميذ معروف الكرخي، وخال الإمام الجنيد بن محمد. توفي سنة 253 هـ ودفن بمقبرة «الشونيزي» ببغداد. أنظر ترجمته في البداية لابن كثير 11 / 15 - 16.

(109) الإفادات والإنشادات، ص 140. وانظر : طبقات الصوفية لابن الملقن.

الأخير عن رسول الله ﷺ في المنام، ثم تمنى أن ينال بركة الانتظام في سلك رجاله [110].

إن أسانيد المصافحة والمشابكة والتلقيم لها معانيها المعروفة عند رجال التصوف، وكلها من مظاهر السلوك وحيثياته، بحيث تشكل دليلا ناصعا على صوفية أطرافها، أو نزعتهم الصوفية على أقل تقدير، بيد أن بعض الباحثين وقف منها موقف المتردد والمشكك[111] نظرا لعدم اطلاعه على المدرسة الربانية وتفاصيلها فيما يظهر، لكن هذا لا يقدح أبدا في صحة مدلولها الذي ذكرناه، وبالتالي صحة استشهادنا بها كأحد الأدلة على تصوف الشاطبي.

2 - إحاطته بعلوم الصوفية وعنايته بها : فإحاطته بمعارف القوم يدل عليها كلامه عنهم وعن أحوالهم ودقائق طريقتهم في مواضع كثيرة من كتبه، وقد أكدها الشيخ دراز حينما عدد في مقدمته للموافقات العلوم التي أحاط بها الشاطبي قبل كتابته لذلك المؤلف فذكر منها : «طريق الخاصة من المتصوفين» [112].

أما عنايته بهذه العلوم فيدل عليها ما ذكرناه سابقا من تلقيه كتاب «الحقائق والرقائق في التصوف» عن شيخه أبي عبد الله المقري، إضافة إلى مراسلاته ومحاوراته المطولة مع بعض كبار شيوخ المغرب كالقباب، وأبي عبد الله الرندي حول ضرورة اتخاذ شيخ لمن أراد سلوك طريق الصوفية، وما دار من مناظرات بشأن هذه المسألة بين علماء غرناطة، كان الشاطبي أحد أطرافها [113].

---

(110) الإفادات والإنشادات، ص 90 - 91.

(111) العبيدي حمادي : الشاطبي ومقاصد الشريعة : ص 70 - 71.

(112) دراز : مقدمة تعليقه على الموافقات : (م : 1 / 10).

(113) أنظر : الريسوني أحمد نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي : ص : 117 وما بعدها. والذي يبدو لي أن الشاطبي كان يتبنى الرأي القائل بلزوم السلوك على يد شيخ مرشد كما يوحي به قوله : « وكثيرا ما يقع هذا لمن لم يبن أصل سلوكه على الصواب، أو من سلك وحده بدون شيخ » (م : 2 / 207).

3 – أخلاقه الربانية العالية : التي أجمع عليها مترجموه، ومنهم التنبكتي الذي وصفه بأنه كان «ثبتا ورعا صالحا زاهدا سنيا ... على قدم راسخة من الصلاح والعفة والتحري والورع» (114) يضاف إلى ذلك اتصافه بآية الولاية والعلم وهي التواضع الذي تدل تصرفاته على أنه كان عنده خلقا أصيلا كما يفهم مثلا مما روي عنه من أنه عند تصنيفه لكتاب الموافقات كان يباحث تلميذه أبا جعفر أحمد القصار ببعض مسائله قبل أن يدونها فيه، شأن ذوي الفضل والإنصاف من العلماء(115).

تلك هي أدلة تصوف الشاطبي المستمدة من سيرته الشخصية. وقبل أن نترك الكلام فيها نشير إلى أن الاستدلال على صوفية أبي إسحاق بما ورد في كتابه الإفادات والإنشادات قد يعترض عليه بأن مضمون هذا الكتاب في طبيعته وتاريخ تأليفه المبكر معارض بآراء الشاطبي الواردة في كتبه الأخرى، خاصة الاعتصام الذي ألفه في آخر حياته ومات دون أن يتمه وجوابنا عن هذا الإيراد نختصره في أمرين :

الأول : إن كتاب الإفادات والإنشادات لم نعثر على تاريخ محدد لتأليفه، بيد أن الشاطبي أرخ لثلاث من إفادته وإنشاداته فيه بسنة (760 هـ) (116). فإذا أخذنا بعين الاعتبار ما قاله الأستاذ محمد أبو الأجفان في مقدمته لفتاوى الشاطبي التي جمعها من أن ولادة أبي اسحاق كانت قبل سنة (720 هـ) (117)، تبين لنا أن الشاطبي كان يشتغل بكتابه الإفادات والإنشادات وقد تجاوز الأربعين من عمره، وهي نسبيا ليست سنا مبكرة، ولم يكن الشاطبي فيها مجرد طالب علم مبتدىء.

والثاني : وهو الأهم : أن الدراسة المعمقة لآراء الشاطبي

---

(114) التنبكتي : نيل الابتهاج 1 / 48.

(115) أبو الأجفان : الإفادات والإنشادات : ص 26.

(116) المرجع السابق : ص 70.

(117) فتاوى الإمام الشاطبي : ص :32

الواردة في سائر مؤلفاته - ومنها آراؤه المتعلقة بالتصوف - تؤول بنا إلى اعتقاد راسخ بأن أفكار أبي إسحاق ومواقفه في كل تلك المؤلفات منسجمة ومتفقة من حيث الجوهر والأساس في الأغلب الأعم، خلافا لما قد تعكسه القراءة السطحية لكتابه الاعتصام من انطباع عن المؤلف مختلف عما يستشف من الموافقات. وتفصيل القول في هذه القضية يؤدي بنا إلى استطراد مطول، بل إنها تستحق أن تكون موضوع بحث مستقل نظرا لأهميتها القصوى ودورها الحاسم في فهم كتاب الاعتصام. بيد أننا نكتفي هنا بلفت الانتباه إلى نقطتين : الأولى أن كتاب الاعتصام بناه الشاطبي على كتابه الموافقات وما أصله فيه من قواعد وأحكام، بدليل ما ضمنه من إحالات عليه. والثانية : ضرورة إمعان الفكر والتأمل في بعض آراء الشاطبي التي عبر عنها في كتابه الموافقات، واستصحاب مدلولاتها لدى متابعة واستيعاب آرائه الأخرى، وهو ما نمثل له برأيه في مسألة : (ما يجب على طالب الآخرة النظر فيه، والشغل به)، ومسألة : (الورع بالخروج عن الخلاف)، وردوده على ما قاله بعض العلماء بخصوصهما [118] ففي تلك المسائل ونحوها نلحظ بقوة استقلاله الفكري وانضباطه الشديد بأدلة الشرع وموازينه، وتحفظه وتدقيقه في تحرير أحكام المجاهدة والتقوى والورع وصرف الخواطر ... ونحوها، مما يمهد جيدا لآرائه في الاعتصام ويجعل متغيراتها - إن وجدت - أقرب إلى نضج ما كان، من التحول الى ما لم يكن.

ثانيا : تأصيله لمذهب الصوفية، وبيانه أن نحلتهم قائمة على الكتاب والسنة : في مقدمته لكتاب الموافقات قال الشاطبي [119] : إن ما جمعه فيه «يوفي حق المجتهد والمقلد، والسالك والمربي، والتلميذ، والأستاذ» وهو استهلال بارع يشعر بأن السلوك والتربية سيكون لهما نصيب من مواضيع الكتاب على شرط الوفاء الحق لجهة البيان والتأصيل وما يلزم عنهما من توضيح وإنصاف. وذلك

---

(118) الشاطبي : (م1/72 وبعدها).

(119) الشاطبي (م : 1/9).

وعد وجدنا مصداقه حقا في مسائل الموافقات وفصوله، كما وجدناه أيضا في تحليلات الاعتصام وأحكامه، بحيث يمكننا أن نقول بثقة إن الشاطبي في هذه الكتابين أصل مذهب الصوفية وأنصف نحلتهم وردها إلى منابعها الحقيقية بعد ما أصابها من خلط موهم واضطراب مسيء. وقد تمثل هذا التأصيل في خطوات وقواعد نذكر فيما يلي أهمها باختصار :

1 – شرح لفظ التصوف، وبيان وجوه معانيه وأحكامها : وهو تصرف علمي سليم مبني على قاعدة أن الحكم على الشيء فرع تصوره، فضلا عما يفرضه من اعتبارات واقعية أبرزها أن هذا اللفظ أصبح عند المتأخرين لفظا مجملا يحتمل أكثر من معنى، فكان لابد من التصدي لشرحه وتحديد المقصود منه ليقع الحكم على محل معلوم. وقد التزم الشاطبي أن يتم ذلك بالرجوع إلى ماقاله فيه المتقدمون لأنهم أرباب الاصطلاح، فبيانهم له هو الحجة[120]، ولأن كلام المتأخرين هو سبب الإشكال وداعية حله وعلى هذا الأساس أوضح أن للفظ التصوف عند المتقدمين معنيين : أحدهما ذو مضمون أخلاقي صرف يصلح للتعبير عن حال المبتدي، والثاني له مضمون ذوقي يصلح للتعبير عن حال المنتهي، لكن المعنيين يرجعان عند التحقيق إلى معنى واحد قائم على فقه شرعي يتعلق بالصلاح وثمراته. ثم انتقل إلى تفصيل ما يراد بكل معنى وما يتفرع عنه من ضروب، مع إعطاء كل قسم حكمه من حيث هو مشروع حسن أو مبتدع قبيح، وفق تنويع وتعريف يدل على طول باعه في علم التصوف [121].

2 – الاقتداء بالصوفي مشروط بعرض أقواله وأفعاله على الشرع : لابد قبل الاقتداء بالصوفي من الحكم على أقواله وأفعاله : هل هي من جملة الدين أم لا ؟ والحاكم الناطق بذلك هو الشرع،

---

(120) لاحظ قول الشاطبي عن الصوفية الذين نسبت اليهم الطريقة : (فهم الحجة لنا على كل من ينتسب الى طريقتهم) : ع : (132/1).

(121) انظر : الشاطبي : (ع 265/1 حتى 269).

تماما كما هو الحال في أقوال العالم وأفعاله التي لا تتبع إلا من جهة أنها تعبير عن حكم الشارع ومراده. وهذا هو منهج الاقتداء وشرطه عند السلف الصالح، وأئمة التصوف الحق كالجنيد، والداراني[122]، وسهل بن عبد الله التستري (ت : 283 هـ) الذي قال « مذهبنا مبني على ثلاث أصول : الاقتداء بالنبي ﷺ في الأخلاق والأفعال، والأكل من الحلال، وإخلاص النية في جميع الأعمال» فالصوفية ليس في طريقتهم اتباع للرجال على انحراف أو ضلال، بل على هدى واستدلال، وهو مالم يلتزم به نابتة متأخرة الزمان من أدعياء التصوف عندما اتبعوا الرجال « من حيث هم رجال لا من حيث هم راجحون بالحاكم الحق» [123].

3 – مذهب الصوفية الحق مبني على اتباع الكتاب والسنة : لما عرف من حالهم أنهم يحافظون على حدود الشريعة في الظاهر والباطن، ويقومون بأحكام السنة على ما ينبغي من التحري والاتباع حتى قال عمود نحلتهم القشيري : إن اختصاصهم باسم التصوف إنما كان لانفرادهم به عن أهل البدع [124].

فالصوفية ساروا على طريقة النبي ﷺ وأصحابه في الأخذ بالعزائم ووجوه الورع والاحتياط، مع التمسك بالأصول العامة لمكارم الأخلاق وعدم التنزل إلى درجة المشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصة ومقاطع الحقوق، كل ذلك بدواعي التوكل على الله وحسن التحقق بمقام العبودية، ولذا سادوا غيرهم ممن لم يبلغ مبالغهم في هذا السبيل، وكانوا باتفاق أهل السنة : صفوة الله من الخليقة[125].

---

(122) قال الجنيد رحمه الله : «مذهبنا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به في طريقنا هذا». وقال أبو سليمان الداراني : «تعرض علي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدي عدل : الكتاب والسنة». انظر : محمد الخضر حسين : تعليق على الموافقات: (242/1) – هامش : (1) – طبعة دار الفكر.

(123) الشاطبي (ع : 2 / 866-867).

(124) الشاطبي (ع : 119/1).

(125) الشاطبي (م : 173/4 وما بعدها).

4 - أحوال الأولياء مخرجة كلها على الأصول الشرعية : في الفصول الملحقة بالمسألة الخامسة عشرة من مسائل بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة أورد الشاطبي بعض حكايات الصوفية وقام بتخريجها على الأصول الشرعية، مؤكدا من خلال ذلك أنك يمكن أن «تجد مخرجا في كل ما يظهر على أيدي الأولياء الذين ثبتت ولايتهم بحيث يرجع إلى الأحكام العادية، بل لا تجده إن شاء الله إلا كذلك» [126]، وهو مبدأ مقيد كما يظهر بأن يكون هؤلاء الأولياء ممن ثبتت ولايتهم بمعيار الشرع وأحكامه، وأن يكون الناظر في ذلك راسخ القدم في علوم الشريعة، مجردا عن تأثير التعصب والهوى، خاليا عن دوافع الانتصار لرأي بعينه.

وفي هذا السياق كان للشاطبي جملة من الآراء والقواعد التي تدخل في باب التأصيل العام لأحوال الصوفية وعلومهم، نذكر منها: إدراجه لكلام أرباب الأحوال في القسم الثاني من أقسام العلم وهو ما كان من ملحه لا من صلبه [127]. وبيانه عن طريق التمثيل للأوجه التي يجوز العمل فيها بمقتضى الفراسة والكشف والإلهام وعموم الخوارق [128]. ثم تلك القاعدة الهامة التي نص عليها بقوله[129] : «كل ما نقل عن الأولياء أو العلماء أو ينقل إلى يوم القيامة من الأحوال والخوارق والعلوم والفهوم وغيرها فهي أفراد وجزئيات داخلة تحت كليات ما نقل عن النبي ﷺ»، إضافة إلى بيانه وجوب تنزيل أعمال الصوفية من الانقطاع إلى الله ونحوه على حالة المسلمين في التكليف أول الإسلام ونصوص التنزيل المكي الذي لم ينسخ، ليظهر المسلك الشرعي الذي عنوا به واتبعوه على وجه لا يضاد المدني المفسر ولا يخرج عن مداخل أهل الشريعة [130]. وهو

(126) الشاطبي (م : 222/2).

(127) الشاطبي (م : 58/1) وهو يفيد على كل حال إدخاله لكلامهم في دائرة ما هو معتبر من العلم على العموم.

(128) انظر الفصل الملحق بالمسألة الحادية عشرة من مسائل بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام اشريعة.

(129) الشاطبي (م : 198/2).

(130) الشاطبي (م : 4/173-174).

ملحظ جليل القدر عالي القيمة، رحمه الله رحمة واسعة وأجزل له المثوبة عن المسلمين.

5 - ينبغي التفريق بين الصوفية الأول، وأدعياء التصوف من المتأخرين : كلام الشاطبي - خاصة في الاعتصام - ناضح بضرورة التفريق بين الصوفية المتقدمين أصحاب الطريقة المثلى المعروفين بالعلم والمتصفين بالتزام الكتاب والسنة، وبين الأدعياء من متأخري المتصوفة المتميزين بالابتداع وعدم الاتباع، فهو كثيرا ما اشتكى من «نابتة متأخرة الزمان ممن يدعي التخلق بخلق أهل التصوف المتقدمين، أو يروم الدخول فيهم [131]» الذين بذل ما في وسعه لمحاربتهم وفضح انحرافاتهم معتمدا في سبيل تحقيق ذلك بشكل رئيسي على بيان وإثبات ما كان عليه الصوفية الأول وما قامت عليه طريقتهم من تعظيم للشريعة واتباع للسنة وآدابها وابتعاد عن البدع وأهلها، مع ما اتصف به أكثرهم من العلم والفقه حتى كانوا ممن يؤخذ عنه الدين أصولا وفروعا. إضافة إلى تأكيده وتكراره أن اتباع الهوى مذموم، وأن الولاية لا يمكن أن تحصل لتارك سنة ولو عن جهل بها، فكيف بمن كان عاملا بالبدعة كفاحا[132] ؟.

وخدمة لهذا الغرض أعلن الشاطبي عن نيته وضع نموذج ملخص في طريقة القوم «يستدل به على صحتها وجريانها على الطريقة المثلى، وأنه إنما داخلتها المفاسد وتطرقت إليها البدع من جهة قوم تأخرت أزمانهم عن عهد ذلك السلف الصالح وادعوا الدخول فيها من غير سلوك شرعي ولا فهم لمقاصد أهلها، وتقولوا عليهم ما لم يقولوا به، حتى صارت في هذا الزمان الأخير كأنها شريعة أخرى غير ما أتى به محمد ﷺ، وأعظم من ذلك أنهم يتساهلون في اتباع السنة ويرون اختراع العبادات طريقا للتعبد صحيحا، وطريقة القوم بريئة من هذا الخباط بحمد الله [133]».

---

(131) الشاطبي (ع : 856/2). وانظر مثله (ع :119/1 -128-129-132-263-337-342-355 -361-363-548/2-596-654).

(132) الشاطبي (ع: 119/1 حتى 132).

(133) الشاطبي (ع : 120/1-121) ومثله قوله : «إن فسح الله في المدة وأعان بفضله بسطنا الكلام في هذا الباب في كتاب مذهب أهل التصوف وبيان ما أدخل فيه مما ليس بطريق لهم» : (ع : 278/1-279).

وجدير بالذكر هنا أن الشاطبي كما يفرق بين الصوفية وبين المتصوفة المنتسبين زورا وكذبا إلى التصوف، فإنه يفرق كذلك بين العلماء وأدعياء العلم المنتمين زورا وبهتانا اليه (134)، وهذا يعكس منهجا صارما عنده في التفريق بين حملة الصفة بحق وجدارة، وبين من يدعي حملها وهو ليس من أهلها.

تلك هي أبرز المعالم في خطة الشاطبي لتأصيل المدرسة الصوفية، وردها في نشوئها إلى منابع الإسلام من كتاب وسنة وسيرة سلف صالح، وإظهار حقيقتها كما كانت على يد أئمتها الأوائل، بغية تجليتها وإنصافها، ومن ثم تنقيتها مما لحق بها على يد الأدعياء المتأخرين من بدع وانحرافات. واعتقد أن ما قاله كاف في هذا الباب ووافٍ إن تتبع واستقصي بسعته الموجودة خاصة في كتاب الاعتصام، وإن كنت أسف أشد الأسف لعدم تمكنه من اتحافنا بكتابه الموعود عن طريقة القوم ونموذجها الأمثل.

ثالثا : مديحه لرجال التصوف، وتعليله موقف منتقديهم وخصومهم بأنه ناتج عن سوء فهم : مدح الشاطبي رجال التصوف السني في كثير من المواضع، فهم عنده: «أهل الحقائق والمواجد والأذواق والأحوال والأسرار التوحيدية» (135) كما أنهم أهل العزائم والاجتهاد والورع الذين «سادوا غيرهم ممن لم يبلغ مبالغهم في الاتصاف بأوصاف الرسول ﷺ واصحابه» (136) إلى غير ذلك من صيغ المديح (137) التي وصلت غاية الإشادة والإطراء حين قال عنهم إنهم باتفاق أهل السنة «صفوة الله من الخليقة» (138).

وهو لم يكتف بمدحهم والتعبير عن محبته لهم، بل إنه تصدى أيضا لتحليل موقف منتقديهم وخصومهم فأوضح أنه راجع إلى «انحراف الفهم عنهم» (139)، تماما كما أعاد تشويه طريقتهم تارة

---

(134) انظر مثلا : قوله ك «وحكيت عن قوم ممن ينتمي إلى العلم» (ع : 578/2) وقوله : «بل لقد وقع مثل هذا في طائفة ممن تميز عن العامة بانتصاب في رتبة العلماء» (ع 596/2).

(135) الشاطبي (ع : 132/1).

(136) الشاطبي (م : 173/4).

(137) يلاحظ منها ما قاله في التعريف ببعض أفاضل الشيوخ في كتابه الإفادات والإنشادات، كقوله مثلا : «أنشدني الفقيه الصوفي المتخلق ...» : الإفادات والإنشادات : ص (95-) ونحوها.

(138) الشاطبي (م : 174/4).

(139) الشاطبي (م : 224/2-225).

إلى الجهل، وأخرى إلى عدم التحقق بفهم مقاصد الشريعة [140]، ولهذا نجده قد علل تعرضه لبعض المسائل المتعلقة بهم بأنه بحث فيها «حتى يتقرر - بحول الله - ما يفهم به عنهم مقاصدهم، وما توزن به أحوالهم حسبما تعطيه طريقتهم المثلى» [141] وليس حسبما يؤدي إليه ولاء منحرف أو انتقاص مجحف. على أن أهم ما قرره بهذا الخصوص هو تكييفه لقضية فهم أحوالهم وتحقيقها بحيث ترجع روحها إلى «الفقه في الشريعة» [142] وهو الأمر الذي نجد تطبيقه عنده في ربطه بين اعتقاد بنائهم لطريقتهم على اتباع السنة وبين تنزيل أعمالهم على حالة المسلمين في التكليف أول الإسلام ونصوص التنزيل المكي الذي لم ينسخ، مع عدم المضادة لأحكام المدني المفسر من السور [143].

رابعا : المنزع الصوفي الواضح في معالجته للمسائل العلمية، والآراء التي تبناها فيها : إن من يدرس مؤلفات الشاطبي يلحظ منزعا صوفيا واضحا في معالجته للمسائل العلمية، والآراء التي تبناها بخصوصها، حتى إن أحد الباحثين رأى في أدلته على بعض القواعد الأصولية الهامة - كقاعدة تحقيق المناط الخاص - ما هو إلى الرقائق ونحوها أقرب، وانتقده على ذلك [144]، في حين أن غيره نظر إلى الأمر من وجهة أخرى هي اكتشاف خصائص المنهج الفكري العام فقال [145] : «إن الأصل عند الشاطبي ليس هو البرهان، وإنما العرفان».

والواقع أن الربانية مفهوم شامل كما أسلفنا، ونضيف هنا تفصيلا آخر فنقول : إن مضمونها له بعد علمي وفكري يترك آثاره ويفرض منطقه على رؤية الرباني ومواقفه مهما كان محلها بعيدا في الظاهر عن مثل هذا التأثر. وبهذا يغدو من الطبيعي أن يظهر انعكاس صوفية الشاطبي على سائر آرائه بعد أن أثبتنا له هذه الصفة. والأمثلة التالية هي التي ستؤكد لنا هذه الدعوى وتؤيدها :

(140) الشاطبي (ع : 119/1).
(141) الشاطبي (م : 225/2).
(142) الشاطبي (م : 189/2).
(143) الشاطبي (م : 4/173-174).
(144) النجار عبد المجيد : فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ص 203.
(145) عبد الرحمان طه : تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 122.

أ - قرر الشاطبي في موضعين من كتبه أن إجماع الصوفية فيما يتعلق بطريقتهم هو إجماع معتبر كسائر أهل العلوم في علومهم[146]. وهو يعني أن إجماعهم على شيء مما تميزوا به من صفات وخواص حجة، إذ القاعدة أن يراعى في كل شأن إجماع أهله.

ب - ولما تكلم عن أحكام الاستفتاء والاقتداء في الأفعال، عقد المسألة السادسة من هذا المبحث ليورد فيها تفصيلاً خاصا بأرباب الأحوال، حيث بين حكم استفتائهم والاقتداء بأحوالهم عندما يكون أحدهم قد بلغ مرتبة صح منه فيها الاجتهاد، وصح بالتالي من الناس استفتاؤه والاقتداء به [147]. وهو عندما يفرع على أحوالهم في مسألة أصولية كمسألة التقليد والفتوى يكون قد بلغ غاية التسليم بهذه الأحوال.

جـ - وفي معرض بيانه أن فرض الكفاية هو رد كل فاسد وإبطاله، أوضح أن حصول هذا الإبطال هو المراد على أي وجه تم، ولو بخارقة على يد ولي من أولياء الله، أو بأمر ناشيء من فرقان التقوى [148].

د - وعند استدلاله على قاعدة تحقيق المناط الخاص قال : إن مأخذ هذا النظر هو التقوى والحكمة، بحيث يصدر عن مشكاة القلوب المؤمنة وما فيها من نور الإلهام الحاصل بفضل الله ورحمته[149]. وهو المقام الذي نجد تتمته فيما قاله بعد من أن صاحب الرتبة الثالثة من مراتب المشتغلين بعلوم الشريعة الذي لا خلاف على صحة اجتهاده لجمعه بين كليات الأحكام وجزئياتها، يسمى «الرباني» و«الحكيم» [150]، وذلك ربط يشير إليه وصفه لتحقيق المناط الخاص بأنه «أعلى» من العام «وأدق» ووصفه لصاحب هذا التحقيق بأنه «الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف [151]».

(146) الشاطبي : (م : 141/1).(ع 132/1).
(147) الشاطبي : (م : 4/209-210).
(148) الشاطبي : (م : 36/1).
(149) الشاطبي : (م : 70/1).
(150) الشاطبي : (م : 169/4).
(151) الشاطبي : (م : 71//1)

إلى غير ذلك من أمثلة أخرى عديدة : كالمسألة العاشرة من مسائل الكتاب الكريم وما فيها من كلام عن السلوك والطريق والأحوال والمربي .. وهي في أصلها قائمة على نظر صوفي محض؛ والمسألة العاشرة من مسائل السنة وفيها تحدث عن الكشف والاطلاع، وهل يثبت به حكم إذا كان من أفراد المكلفين، كما يثبت به حكم إذا كان من جهة النبي عليه الصلاة والسلام، مع تحريره فيها أيضا لفائدة الخوارق والكرامات ؛ والمرتبة الثالثة من المسألة السابعة من كتاب الأحكام حيث فرق بين العلم والحال، وبنى على كل منهما الحكم الذي يناسبه .. وذكر أشياء مما يتعلق بأصحاب الأحوال كالتجريد وخرق العوائد ؛ والمسألة الحادية عشرة من مسائل العزائم والرخص وفيها تكلم عن انخراق العوائد للأولياء وأجراها على حكم الرخص، وأورد مصطلحات الأحوال والمقامات، ونقل شيئا من حكايات الصوفية عن القشيري ؛ والفصول الملحقة بالمسألة العاشرة من مسائل بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، ومانجده فيها من حديث عن الكرامات والمكاشفات والفراسة الصادقة والإلهام الصحيح والوحي النومي .... إضافة إلى بعض فتاواه كالفتوى التي شرح فيها حديث «ما تقرب عبدي إلي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه ....»، فهناك أورد ألفاظ المحبة والسلوك والشهود والغيبة والكل والواحد ... وهي من مصطلحات الصوفية المعروفة [152].

فهذه مسائل وأبحاث علمية يتجلى فيها بوضوح ليس فقط تصوف الشاطبي، بل وتمكنه من علم التصوف أيضا، فضلا عما تفيده من تأصيل شرعي لتصرفات أرباب الأحوال، وبيان لمعانيها ومراميها [153].

---

(152) فتاوى الإمام الشاطبي : ص 178 وما بعدها.

(153) نشير هنا إلى قول الشاطبي في ختام كتابه الموافقات : «على أنه قد بقيت أشياء لم يسع إيرادها، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مرادها ... على أنه في أثناء الكتاب رموزا مشيرة ... فمن تهدى إليها رجا بحول الله الوصول ..» ونقترح النظر على ضوء قوله : «ورموزا مشيره» في بعض فصول الكتاب كالفصل المتعلق بأنوار المشتغل بعلم الشريعة (م : 163/4 وما بعدها)، مع تأمل نحو قوله في آخر مبحث التعارض بين الأدلة التي يمكن الجمع بينها (م : 229/4) «فتأمل هذا الفصل، فإن فيه رفع شبه كثيرة ترد على الناظر في الشريعة وفي أحوال أهلها وفيه رفع مغالط تعترض للسالكين لطريق الآخرة .. وفيه من الفوائد فصل القضية بين المختلفين في مسألة الفقر والغنى..» فهو يلفت النظر بصراحة إلى امكانية تنزيل كلامه في تلك المباحث على مسائل علم السلوك والزهد والتربية. وقوله في آخر مسألة : = =

تلك هي الأدلة على تصوف الشاطبي التي رأينا من خلالها كيف أن سمة الربانية لم تكن عنده صفة سلوكية فقط، بل كانت ميزة فكرية تركت أثرها الكبير في منهجه الفكري وآرائه العلمية، حتى قيل عنه كما ذكرنا إنه من علماء العرفان.

خصائص تصوف الشاطبي : بعد أن أقمنا البراهين الدالة على صوفية الشاطبي ورسوخ قدمه في المدرسة الربانية من حيث المعرفة بها والتحلي بصفاتها والتعبير عن طريقتها ومنهاجها، يحسن بنا أن نتكلم على خصائص تصوفه، وهو موضوع تفرضه دواعي الواقع والعصر، لأن أبا اسحاق عاش في حقبة من تاريخ الأمة كانت جزءا من مرحلة تخلف وانحدار، تبدت إحدى مظاهرها بانحرافات دينية أصابت فيمن أصابت متصوفة ذلك الزمان، فأصبح مذهبهم بؤرة بدع وخرافات، بعد أن كان حصنا منيعا من حصون الشريعة والدين. ففي هذا الجو العام كان الشاطبي بدوره صوفيا، لكنه تصوف العالم الرصين، الوارث لأمانة حفظ السنن وإحيائها، وإصلاح العقائد وتنقيتها، ولذلك تميز تصوفه بالخصائص التالية :

أولا : أنه مبني على العلم والعمل : وهذا ما يعنيه المبدأ العام الذي قرره حين قال [154] : «إن أحوال الصوفية توزن بميزان الشرع»، وميزان الشرع هو العلم الذي به يفرق المسلم بين الحق والباطل، والحلال والحرام، وعلى هذا المبدأ بني اشتراطه الحازم للاقتداء بالصوفي أن تعرض أقواله وأفعاله أولا على حاكم الشريعة لمعرفة هل هي من جملة الدين أم لا [155].

إن الربط المحكم بين التصوف والعلم يظهر لنا عند الشاطبي أيضا في ناحية مهمة أخرى هي : تعليله الدائم للابتداع : بالجهل وغلبة الهوى [156]، ولو اتخذ هذا الجهل صورة توهم وجود دليل

= = مامن مزية أعطيها صلى الله عليه وسلم .. إلا وقد أعطيت أمته منها أنموذجا (م : 197/2) : «ومن تتبع الشريعة وجد من هذا كثيراً يدل على أن أمته تقتبس منه خيرات وبركات، وترث أوصافا وأحوالا موهوبة من الله تعالى ومكتسبة. والحمد لله على ذلك».

(154) الشاطبي : (ع : 363/1).

(155) الشاطبي : (ع : 866/2-867).

(156) الشاطبي : (ع : 176/1).

شرعي على البدعة عند المبتدع الذي ظن في نفسه تحصيل رتبة الاجتهاد [157]، ولذلك نجده ينفي قطعاً إمكان اجتماع الانحراف مع الرسوخ في العلم : «إن كل راسخ لا يبتدع أبدا، وإنما يقع الابتداع ممن لم يتمكن من العلم الذي ابتدع فيه ... فإنما يؤتى الناس من قبل جهالهم الذين يحسبون أنهم علماء»[158].

وحاصل هذا المعنى أن الصوفي لا بد له للتوقي عن مفسدة الابتداع من أن يكون عالما، أو مقتديا بالعلماء.

وهذا الربط بين التصوف والعلم له فوائد جليلة نجد نموذجا تطبيقيا لها عند الشاطبي نفسه الذي كان عالما متبحرا وصوفيا متبصرا، ولذا تمكن من إنجاز تحليلات عميقة لبعض القضايا الشائكة المتعلقة بالتصوف، وخرج منها بأصدق النتائج وأعظمها نفعا له ولغيره : من ذلك مثلا : تفريقه بين كرامات الأولياء وبين ما يصدر عن «أرباب التصريف بالهمم والتقربات بالصناعة الفلكية والأحكام النجومية» حيث أرجع أفاعيل هؤلاء الخارقة إلى «حال حكمي وتدبير فلسفي لا شرعي» ووصفها بأنها «كلها ظلمات بعضها فوق بعض ليس لها في الصحة مدخل ولا يوجد لها في كرامات النبي ﷺ منبع» [159] وهذه مسألة دقيقة لا يعلم مقدار خطورتها وأهمية بيانها عند السالكين – خاصة في هذا العصر وأمثاله – إلا الله عز وجل. ومنه كلامه عن العمل بمقتضى الفراسة والكشف والإلهام ونحوها، واشتراطه لذلك «ألا تخرم حكما شرعيا ولا قاعدة دينية» وإلا فهي وهم أو خيال أو من إلقاء الشيطان، وإن خالطها شيء مما هو حق [160]. وهذه العبارة الأخيرة فيها ملحظ دقيق يتحرز المرء بفهمه عن واحد من أخفى مزالق تلبيس إبليس. ومنه أيضا معالجته لموضوع الكرامات وتحذيره السالك من أنها كما تكون خصوصية وعطاء، فإنها أيضا فتنة وابتلاء [161].

(157) الشاطبي : (ع :197/1).

(158) الشاطبي : (م : 192/1).

(159) الشاطبي : (م : 200/2).

(160) الشاطبي : (م : 202/2-203).

(161) الشاطبي : (م : 208/2).

أما العمل فإن توثيق الصلة بينه وبين العلم أصل عام وقاعدة أولية عند الشاطبي كما بيناه آنفا، وقد أكد أن شأن الصوفية هو بذل غاية الجهد والإمكان في إطاعة الأوامر وترك المنهيات، مع الأخذ بالعزائم والتمسك بالاحتياط، وإسقاط الحظوظ العاجلة، والمحافظة على حدود الشريعة، والقيام بأحكام السنة واتباعها على ما ينبغي (162). وهي صفات لا شك أن أمثاله من العلماء والمصلحين يحرص على التحلي بها كما يحرص على دعوة الناس اليها (163).

ثانيا : أنه نقي من شوائب الابتداع وكدر الانحراف : وهي خاصة تابعة لما قبلها وثمرة لها، لأن الرسوخ في العلم - كما قال - لا يمكن أبدا أن يجتمع مع الابتداع والانحراف، إذ هما فرع عن الجهل بقواعد الكتاب وأحكام السنة، المؤدي إلى شتى صور التجافي عنهما، في حين أن التمسك الشديد بهما هو أول معاني العلم أبرز صفات العلماء.

إن سلامة تصوف الشاطبي ونقاءه الشرعي يبدو لنا بشكل خاص في ناحيتين :

1 - أنه ميز بين الصوفية وأدعياء التصوف، فمدح الصنف الأول، وذم الصنف الثاني الذي كان له موقف حازم من أفراده المعاصرين له، حيث صرح بمعاداته لهم، وتشدد في النكير عليهم، وعمل ما في وسعه لفضح نحلتهم بين الجمهور (164)، حتى أفتى بالقتل من غير استتابة بحق رجل انتحل طريقة إباحية في الأندلس وصدر عنه ما رأى الشاطبي فيه كفرا بشريعة محمد ﷺ (165).

---

(162) الشاطبي : (م :2/224-225 و 4/173-174).

(163) للشاطبي في كتاب الاجتهاد كلام طويل عن مطابقة فعل العالم لقوله وأهمية ذلك في الاقتداء به. أنظر مثلا : المسألة الثالثة من الطرف الثاني، والمسألة الرابعة من الطرف الثالث.

(164) قال في الاعتصام : (1/36) : «وتارة نسبت إلى معاداة أولياء الله، وسبب ذلك أني عاديت بعض الفقراء المبتدعين المخالفين للسنة ... وتكلمت للجمهور على جملة من أحوال هؤلاء الذين نسبوا أنفسهم إلى الصوفية ولم يتشبهوا بهم».

(165) فتاوى الإمام الشاطبي ص : (189) وما بعدها. وانظر أيضا موقفه من أدعياء التصوف ويدعهم في الفتوى الموالية : ص : (193) وما بعدها.

2 – أن تصوفه امتزج بسلفيته، فكانت هاتان الصفتان عنده متكاملتين، تعبران معا عن روح علمية واحدة متميزة بالعمق وسعة الاطلاع. ومما يشير إلى امتزاج سلفيته بصوفيته أن مصطلح «أرباب الأحوال» شامل عنده للصحابة وغيرهم من السلف الصالح، ألا ترى مثلا أنه أورد حكايات عن سيدتنا عائشة رضي الله عنها، ثم قال [166] : «وهؤلاء هم أرباب الأحوال» وقريب منه قوله [167] : «وكذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وهم الأولياء حقا، والفضلاء صدقا».

وهذا الامتزاج أمر هام يحكي كيف أن المتحققين من العلماء يعتبرون المدرسة الصوفية مدرسة إسلامية أصيلة، تعود قواعدها إلى جوهر الدين، وتوجد تطبيقاتها في أعمال المسلمين منذ عصر الصحابة فمن بعدهم، ولذلك لا تناقض عندهم بين السلفية والربانية، بل توافق وانسجام وتكامل، أو قل : تطابق ووحدة. وإنما يأتي التناقض من مصدر الانحراف في إحدى الصفتين : فهما أو تطبيقا، وهو أمر طارئ عليهما يسهل على العالم الذي عوفي من قصر النظر وسوء الطويلة أن يميز بينه وبين ما هو الأصل والحقيقة، فيعطي كل واحد حكمه بلا خلط مسرف ولا تعميم مجحف.

هذه هي خصائص ربانية الشاطبي، وتلك هي تفاصيل موقفه من الصوفية ونحلتهم، وقد وجدناه في الأمرين عالما منصفا اتبع الحق الذي تهدى إليه بنور الشرع وأدلته، فكان منهجه في ذلك منهج أمثاله من العلماء الأفاضل الذين عاشوا عصره، وعاينوا واقعا شبيها بواقع المسلين في بيئته، وجعلوا همهم إصلاح حال الأمة بإصلاح دينها، كابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمها الله [168].

---

(166) الشاطبي : (م : 147/2).

(167) الشاطبي : (م : 223/2).

(168) انظر : ابن تيمية : مجموعة الفتاوى المجلد العاشر – علم السلوك.

– رسالة : الصوفية والفقراء.

– ابن القيم مدارج السالكين.

وبإيضاح هذه الصفة عنده تبدت لنا شخصية أبي إسحاق عالما فذا ربط بين علم الأصول وفقه التنزيل ومبحث المقاصد من جهة، وبين المعاني الربانية التي تمثل لب الإسلام اعتقادا وعملا من جهة أخرى، وماذاك إلا نتيجة من نتائج نظره الكلي، ورؤيته الشاملة للشريعة.

إن ربانية الشاطبي ميزة من مميزات فكره الأصيلة والثابتة، المؤيدة بكل ما سبق من أدلة، المبنية على ما ذكرناه من خصائص العلم والنقاء والعمل، ولذلك لا يسعنا إلا أن نخالف الأستاذ حمادي العبيدي في رأيه أن الشاطبي عدل عن مذهب الصوفية لما وجده عندهم من طريقة بعيدة عن الصواب، حيث يتجهون إلى الباطن ويعرضون عن الفكر والواقع (169). فهذه العبارة فيها تحكم أدى إلى سلسلة أخطاء : فالشاطبي لم يعدل عن مذهب الصوفية، ولم يعمم القول في طريقتهم بأنها بعيدة عن الصواب، ولم يصفهم - لا هو ولا أمثاله من العلماء المؤهلين للحكم عليهم - بأنهم قوم يعرضون عن الفكر والواقع.

كما لا يسعنا إلا أن نبدي استغرابنا لموقفه من سندي المصافحة والتلقيم اللذين أخذهما الشاطبي عن شيخه المقري، وهو موقف التشكيك والتبري بلا دليل (170) الذي أتبعه بتفسير بعيد لما ورد في مقدمة الموافقات من ذكر لمذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة(171)،أضاف إليه اتهاما عجيبا للشاطبي بالالتواء والاختراع عندما علق على قصة الرؤيا التي خطها الرجل بقلمه ليشرح لنا سبب تسميته لكتابه «الموافقات»(172)؟!.

* * * *

---

(169) العبيدي حمادي : الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص 201.

(170) المرجع السابق : ص 70 - 71.

(171) المرجع نفسه : ص : (104) وقارن بما قاله تعليقا على هذه العبارة الشيخ محمد الخضر حسين في الموافقات : (7/1) هامش : (1) طبعة دار الفكر.

(172) المرجع نفسه، ص 104.

وبعد :

فهذه هي المميزات العامة لفكر الشاطبي كما استخلصناها من آرائه ومواقفه الواردة فيما وصل إلينا من مؤلفاته وفتاواه، التي كنا نتمنى الاطلاع على المزيد منها لنعمق دراستنا لشخصيته وأفكاره، ونذكر هنا بالخصوص كتابه «المجالس» الذي شرح فيه كتاب البيوع من صحيح البخاري، والذي يعتبر ثروة تطبيقية تضيء لنا بشكل أكبر ما وضعه في الموافقات من أصول كلية ومبادئ عامة، وتقدم إلينا صورة أوضح عن الجانب الفقهي والنظر الفروعي عنده. وهو كتاب ما زلنا نأمل بأن يهيئ الله عز وجل فرصة طيبة للظفر به.

ولاشك أن أول ما يلاحظ من إلقاء نظرة إجمالية على هذه المميزات، هو أنها فروع صادرة عن معقد واحد تمثل قواعده الأساس المتين لفكر الشاطبي وعلمه، وصفاته الأخلاقية والنفسية، بدليل ما بينها من تكامل يصل إلى الحد الذي تفضي فيه الواحدة منها إلى الأخرى بصورة طبيعية، كما نجد مثلا في الصلة بين اهتمامه بالكليات واعتماده على الاستقراء، وبين نزعته التجديدية واهتمامه بالجانب العملي وعنايته بالتربية، وبين سلفيته واستقلاله الفكري، وبين تأثره بالغزالي وربانيته.

ولسنا نزعم فيما ذكرناه الحصر، ولا الكفاية في العرض، ولا الإحاطة في التفصيل، فالشاطبي بحر يتجدد عطاؤه مع تجدد الغوص فيه، ولكل سابر لغوره من الصيد ما يتناسب مع إمكاناته وحظه من التوفيق.

(انتهى)



القاضي أبو العباس أحمد الشماع الهنتاتي وكتابه "مطالع التمام ونصائح الأنام"

للدكتور
عبد الخالق احمادون

ترجمة القاضي الشماع

إن المصادر التي ترجمت للقاضي الشماع قليلة، وهي مع قلتها سكتت عن حياته ولم تقربنا منها إلا بما يفيد اسمه وبعض وظائفه وتاريخ وفاته، ومن ثم يصعب وضع ترجمة وافية له. ولذلك سنقتصر على ما ورد في هذه المصادر، دون أن نغامر في افتراض أمور قد تكون بعيدة عن حياة هذا الرجل وأحواله.

تتفق جميع المصادر على أنه اسمه الكامل هو : أحمد بن محمد الشماع الهنتاتي، أبو العباس. والهنتاتي، نسبة إلى هنتاتة، إحدى قبائل مصمودة البربرية الكبرى بجنوب مراكش، فيكون على هذه النسبة من أصل مغربي. ولا يستبعد أن تكون عائلته قد هاجرت من مراكش مع أنصار الموحدين واستقرت بأفريقية لخدمة الدعوة الموحدية هناك، خاصة إذا علمنا أن المهدي بن تومرت إمام الموحدين كان من هنتاتة، وقد أثنى عليه الشماع كثيرا في رسالته، وأن بني حفص هم من هذه القبيلة كذلك. ولعل ما يؤكد مغربيته أن نسب "الشماع" كان متداولا بمراكش، وبه عرف احد أقطاب الفكر في القرن الثامن الهجري، وهو الفقيه أبو العباس أحمد بن محمد الشماع المراكشي المتوفى سنة 789 هـ [1].

---

(1) أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم الأوسي المراكشي، شهر بالشماع، ولد بمراكش وبها نشأ. فأخذ عن شيوخها، ثم طاف المغرب بحثا عن الشيوخ فنزل فاس وسبتة. أخذ عن الآبلي، وأبي القاسم السبتي، وسليمان بن سعدون، ويحيى بن رشيد الفهري، وابن جابر الوادي آشي

وقد شذ عن مألوف ترجمته الأستاذ محمد محفوظ، ونسبه إلى الولي الصالح المرجاني، فقال : هو أحمد بن الولي الصالح أبي عبد الله محمد المرجاني الهنتاتي، شهر الشماع [2] وهذه النسبة في نظري بعيدة جدا، ولا يعرف مصدرها. ويبدو في رأيي أنه لاعلاقة بين المرجان والقاضي الشماع من وجوه :

1 – ان المصادر التي ترجمت للقاضي الشماع لم تذكره بهذه النسبة [3].

2 – أن الولي الصالح المرجاني هو أبو محمد عبد الله بن محمد المرجاني، متصوف، له معرفة بالفقه، ودراية بالتفسير على طريقة الصوفية، قدم مصر والإسكندرية ووعظ بهما. قال عنه الذهبي : لم يصنف شيئا، ولا كان أحد يقدر أن يعيد ما يقول لكثرة ما يقول على الآية. ولد سنة 637 هـ وتوفي سنة 699 هـ. له : الفتوحات الربانية في المواعظ المرجانية، وهي دروس تفسير جمعها أحد مريديه يعرف بابن السكري [4].

3 – أن المترجمين للوالي المرجاني لم يذكروا نسبته الى الهنتاتي.

= وغيرهم. وكتب إليه خلق من تونس والأندلس، وانصرف مأخذه من مواد العلم إلى القراءات، ورواية الحديث، وعلم الأصول، وعلم اللغة والآداب، وتصدر للتدريس في مراكش وفاس. أخذ عنه أبو زكريا االسراج، وأبو الوليد ابن الأحمر، وابن مرزوق الحفيد، وابن قنفذ، وابن حياتي وغيرهم. توفي سنة 789 هـ.

ترجمته في : فهرسة السراج ص 124 – مخطوط بالخزانة العامة 2643 – وفيات ابن قنفذ 87 – أنس الفقير 68 – وفيات الونشريسي 131 – وفيات ابن القاضي 224 – نيل الابتهاج 105 – فهرس الفهارس 413/2 – الإعلام للمراكشي 218/2 – دليل مؤرخ المغرب الأقصى 309/2 – أعلام المغرب العربي 391/4.

وقد خلط محققا الفارسية لابن قنفذ بينه وبين محمد الشماع، ولد القاضي الشماع، صاحب "الأدلة البينة النورانية"، انظر فهرس الاعلام ص : 296. والصفحات 18-21-60-86. وخلط محمد الحبيب الهيلة محقق الحلل السندسية للسراج بينه وبين القاضي الشماع. قارن 623/1 مع لائحة الأعلام 569/3.

(2) تراجم المؤلفين التونسيين 208/3 – رقم : 298.

(3) يشير محمد الحبيب الهيلة في الإحالة على صاحب "الأدلة البينة" فيجعله : ابن الشماع محمد بن أحمد المرجاني، أبو عبد الله ؛ الحلل السندسية 569/3.

(4) انظر العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين 151/1-152 – رقم : 13 – والمصادر التي يحيل عليها في الهامش.

ومن المؤسف أننا لا نعرف شيئا عن مراحل نشأة القاضي الشماع، وأحوال والديه وأسرته. وكل ما أفادتنا به المصادر في هذا الشأن أنه أخذ العلم بتونس على كبار علماء وقته بجامع الزيتونة، منهم :

1 – أبو عبد الله محمد بن عرفة الورغمي (ت 803 هـ)، درس عليه التفسير والفقه والأصول [5].

2 – أبو العباس أحمد القصار، أخذ عنه النحو واللغة وشروح البردة [6].

3 – أبو العباس أحمد بن حيدرة، قاضي الجماعة بتونس. كان إماما عالما حافظا للمذهب، نقل عنه البرزلي كثيرا في نوازله [7].

4 – أبو عبد الله محمد بن أحمد البطرني (ت 773 هـ)، الفقيه الراوية المحدث [8].

إن المطالع لرسالة القاضي الشماع "مطالع التمام". يلمس ملامح ثقافية أصيلة، تدل على إحاطته بشتى علوم عصره من أدب وفقه وأصول ونحو ولغة وتصوف، مما يفيد أن ثقافته كانت واسعة ومتشعبة. ويجد بالاضافة الى هذا، مدى تمسكه بالمذهب المالكي ودفاعه عنه واستيعابه لأحكامه. وكان تمهره في هذه العلوم سببا في وصفه بأوصاف العلماء الكبار، فقالوا فيه : الشيخ، العالم، الصالح، الزاهد، الأديب، الشاعر [9].

وبالرغم مما كان يحظى به في وسط العلماء من التقدير والإجلال، إلا أنه لم يشتهر شهرة أقرانه من تلاميذ ابن عرفة، كالبرزلي، والأبي، وابن ناجي، لأن هؤلاء اشتغلوا بالتدريس والتأليف، في حين انصرف هو إلى خدمة السلطان وملازمته في أسفاره.

(5) ترجمت له في ص : 743 – هامش – (83) من الأطروحة.

(6) ترجمته في : نيل الابتهاج 107- والحلل السندسية 1/645-646- وشجرة النور 226.

(7) نيل الابتهاج 106- وشجرة النور 225- الحلل السندسية 1/638. مسامرات الظريف 3/53.

(8) نيل الابتهاج 461 - شجرة النور 226- وفيات ابن قنفذ 378- الحلل السندسية 1-681.

(9) فهرس الرصاع 105.31 – وتاريخ الدولتين 128.

وكانت تربطه ببعض أصدقائه الذين درسوا معه على ابن عرفة روابط الود والتقدير والاحترام، كأبي يعقوب يوسف الزغبي [10]. في حين كانت بينه وبين بعضهم خصومات خرجت عن نطاق اللباقة والأدب، حتى أصبحت هجوا صريحا وسبابا مقذعا، مثل الذي وقع بينه وبين الحافظ البرزلي في مسألة العقوبة بالمال، حيث ألف هذا رسالة صغيرة وأفتى بجوازها ردا على رأي الشماع بتحريمها، ثم ألف الشماع بدوره جوابا طويلا عنها ضمنه كلاما كله طعن في شخصية البرزلي وعلمه ومكانته، وهجاه بقصيدة طويلة يحذر فيها السلطان أبا فارس من فتواه [11].

ولقد اهلته مكانته العلمية إلى أن يتبوأ منزلة رفيعة ومقاما عاليا في بلاط السلطان أبي فارس عبد العزيز (عزوز)، حيث عينه قاضيا على العسكر، وهو الذي يعرف عندهم بقاضي المحلة، وهي وظيفة جليلة، موضوعها أن صاحبها يحضر بدار العدل مع القضاة، ويسافر مع السلطان إذا سافر، ويفصل في الخصومات بين الجند، ويبين لهم أحكام الشريعة في المشكلات التي تعرض لهم [12]، كما كان خطيب جامع القصبة بجوار قصره، والإمام الذي يصلي به مع الجماعة، والأستاذ الذي يظاهر به إذا غشي قصره وجوه العلماء من الأندلس والمغرب، وكان جليس أسماره، ورفيق أسفاره، يقيم في الحاضرة بإقامته، ويظعن إذا سافر الى جهة من الجهات بظعنه. وهو الذي قرأ بجامع تلمسان الكبير بيعة أهلها له لما دخلها يوم 13 جمادى الثانية عام 827 هـ بحضور فقهائها الكبار [13] يقول الشيخ الرصاع : « وكان قاضي عسكره الشيخ الامام العالم الصالح سيدي [أبي العباس أحمد الشماع] [14]. ورأيت الشيخ القاضي

(10) المعيار 358/5- وتكميل الصلحاء ص : 11.

(11) مطالع التمام 232/ب و233/أ.

(12) راجع حول هذه الوظيفة : نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي لظافر القاسمي 263-258/2.

(13) أعلام المغرب العربي 24/5.

(14) ذكر الرصاع أن الذي قرأ البيعة هو ابنه محمد الشماع أبو عبد الله، ولعله خطأ من النساخ، وقد نقله كذلك ابن أبي دينار في المؤنس 154- وقارن كذلك بالحلل السندسية 187/2.

المذكور قد قرأ البيعة بالجامع الأعظم بالبلدة، وحضر بها فقهاء وقتها وعلماء عصرها مثل الشيخ الإمام العالم وحيد عصره وفريد دهره سيدي أبي عبد الله محمد بن مرزوق، وسيدي أبي القاسم العقباني، وسيدي أبي الفضل بن الإمام، وابن النجار، وغير هؤلاء من العلماء والصلحاء [15]».

وكان السلطان عبد العزيز يقدر القاضي الشماع ويجله كثيرا، ويسني جائزته، ويشهد له بحوز قصب السبق والتقدم في العلم على غيره من الفقهاء والعلماء. ومن مظاهر عنايته به وتقديمه إياه، أن جعله ناظرا على جميع قضاة المحال وقضاة الكور وعدولها، وأنه كان يعينه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [16].

ولعل ما يؤكد ما سبق ذكره من مظاهر الرعاية والحظوة والمكانة التي تبوأها القاضي الشماع لدى السلطان عبد العزيز، هذه الفقرة التي أوردها ابنه محمد الشماع في معرض الحديث عن فضائل السلطان المذكور، قال:

«ومن فضائله (أبو فارس) ملازمته لقراءة العلم بمجلسه سفرا وحضرا، وتواضعه وجلوسه الحصير حين قراءته للحديث النبوي، شاهدت ذلك منه - رحمه الله - أيام حضوري مع الوالد، وكانت تصدر منه حين القراءة نكت تدل على جودة فهمه وقوة ذهنه، وكان هو الذي يستدعي الوالد في كثير الأوقات للقراءة، ولاسيما حين يرد عليه من يرد من فحول العلماء من الأندلس والمغرب، وكان مولعا بتمييز الرجال، وكان يعترف للوالد بأنه أحرز قصب السبق ...

وأخبرني الوالد - رحمه الله - قال : استدعاني يوما للصلاة، أعني صلاة الصبح بغلس، وكان رحمه الله من عادته أن يصلي الصبح بغلس جماعة، ويركب فرسه في مآربه، فلما فرغنا من صلاة الصبح وركب وسار مع جنده قال فبقيت في مكاني الذي صليت فيه وأنا مفكر في إعادة الصلاة، لأنه وقع عندي شك في طلوع الفجر،

(15) فهرسة الرصاع ص : 31.

(16) أعلام المغرب العربي 5/24-25.

وهل وقعت الصلاة في وقتها أو لا ؟ . قال : وإذا به قد رجع منفردا من جنده إلى أن وصل إلي فقال لي : يا فقيه أحمد، أما نصلي بعد هذا اليوم إن شاء الله حتى يتبين طلوع الفجر» [17].

وإلى جانب حظوته عند السلطان أبي فارس، كان القاضي الشماع أثيرا عند ولي عهده محمد المنصور أبي عبد الله، ومحبوبا لديه. يقول ابنه في الأدلة البينة : «وكان رحمه الله خالص المحبة في الوالد – رحمه الله – وكان له نعم العون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، جبله الله على فعل الخير والمسارعة إليه.

ولم يزل مثابرا على ذلك إلى أن توفاه الله سعيدا شهيدا ظاهر مدينة طرابلس في شهر رجب من عام 833 هـ، وتولى الوالد – رحمه الله – غسله وتكفينه والصلاة عليه، ونقل إلى تونس فدفن بتربته بالقرب من دار الشيخ سيدي محرز بن خلف، وحزن الوالد لفقده إلى أن لحقه في شهر شوال من العام المذكور.

ولما قدمت على مولانا المنتصر المرحوم عزاني في الوالد وقال : علمت أنه سيلحق به في أقرب وقت من شدة وجده عليه [18]».

وللقاضي الشماع شعر في مدح السلطان عبد العزيز وابنه محمد المنصور، منه هذه الأبيات التي ضمنها قصيدته التي هجا بها الإمام البرزلي. يقول فيها :

أيا ذاك الامام ومن إليه ✽ تناهى العز والشرف الخطير

ومن عظمت وقائعه وجلت ✽ صنائعه فتم به السرور

على أساس مجدك في البرايا ✽ وجدك في التقى نصب السرير

شددت الملك بالتقوى فتمت ✽ خصال المجد وانتظم النفير

وشيدت المنابر اذ بناها ✽ بنو حفص فعز لك النظير

عززت بنصره عند الأعادي ✽ ظفرت وحزت والله النصير

عقدت العزم في ترك الخطايا ✽ فمثلك لا يجار ولا يجور [19]

---

(17) الأدلة البينة النورانية 144-145.

(18) نفسه 148-149.

(19) مطالع التمام 232/ب – والأدلة البينة 146.

ومن شعره كذلك قصيدة يدعو فيها السلطان عبد العزيز إلى الجهاد ويمدح ولده محمد، عدد أبياتها 59 بيتا، يقول في بعضها :

تروح ليالي النصر فينا وتغتدي ۞ برحمة ذي الجاه العظيم المجد

وأشرف خلق الله أصلا ومحتدا ۞ وخير نبي ضمه الحشر والندى

وأشرف مبعوث وأكرم مرسل ۞ وأفضل آت بالهدى لمهتدي

فشد مطايا العزم واقصد محمدا ۞ نبيك يا عبد العزيز بن أحمد

حباك إله العرش سعدا مجددا ۞ ونصرا على مر الزمان المجدد

ويخاطب الامير محمد فيقول :

ويا عدة التوفيق والفضل والهدى ۞ وخير مليك للزمان مؤيد

تلقب بالمنصور في البأس والندى ۞ وفي الفضل كهف المسلمين محمد

شددت القوى والعزم من خير ملكه ۞ أفديك من بار على البر مسعد

فضوءك يهوى في هبوط إلى الثرى ۞ وجدك في خير صروف مسعد

أنكرك الله الذي عز شأنه ۞ وسلطانه من سيد وابن سيد

إلى أن يقول فيها :

وأسألك اللهم ذا الطول آية ۞ من النصر تستولي على كل معتد

تخص بها عبد العزيز ونجله ۞ وأعوانهم في الحق من كل مهتد

بحرمة كهف العز والمصطفى الذي ۞ رفعت بناه فوق كل مشيد

محمد المحمود في كل مشهد ۞ وأصحابه من راكعين وسجد

عليه سلام الله ما دامت الدنى ۞ وما ذكر الرحمن في كل مسجد[20]

إن المعلومات القليلة التي وقفنا عليها تفيد بأن القاضي الشماع اشتغل بالتدريس قبل أن يلتحق بوظيفته في بلاط عبد العزيز قاضيا لعسكره. ومن أشهر التلاميذ الذين أخذوا عنه نذكر :

---

(20) الأدلة البينة 147.

– ولده محمد الشماع أبو عبد الله صاحب "الأدلة البينة النورانية [21].

– أبو زيد عبد الرحمن بن مخلوف الثعالبي الجزائري (ت 877هـ)، الإمام العالم الشهير، صاحب التصانيف الكثيرة [22].

– أبو العباس بن كحيل، أحمد بن محمد التجاني (ت 869هـ)، كان عارفا بالفقه والتصوف، ألف فيهما كتابيه المقدمات، وعون السائرين إلى الحق [23].

تتفق المصادر التي ترجمت للقاضي الشماع على أن وفاته كانت في 30 من شوال عام 833 هـ. فتولى بعده خطتي الخطابة والقضاء الفقيه أبو عبد الله محمد المسراتي [24].

---

(21) لم أقف على ترجمته.

(22) ترجمته في : نيل الابتهاج 257 – شجرة النور الزكية 264-265 – الحلل السندسية - (611/1-615) الضوء اللامع 152/4- فهرس الفهارس 131/2 – فهرسته غنيمة الوافد وبغية الطالب الماجد، تقديم وتحقيق محمد الزاهي – نشرت بمجلة الحياة الثقافية التونسية – عدد 25 - سنة 1983 – ص : 135 - 160- وتعريف الخلف برجال السلف 68/1.

(23) نيل الابتهاج 126 – الضوء اللامع 126/2- درة الحجال 88/1 – شجرة النور 258.

(24) مصادر ترجمة القاضي الشماع :

- الأدلة البينة النورانية 144-149.
- فهرسة الرصاع ص : 31 – و105.
- المؤنس لابن ابي دينار 154.
- الحلل السندسية 593/1.
- تاريخ الدولتين للزركشي 128.
- تكميل الصلحاء والأعيان ص : 11 و309 – رقم : 43.
- نيل الابتهاج ص : 111.
- مسامرات الظريف بحسن التعريف 56/3.
- الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام 220/2-221.
- الضوء الامع 263/2.
- شجرة النور الزكية ص : 244 – رقم : 876.
- النشرة العلمية للكلية الزيتونية – السنة الأول – ص : 206.
- اتحاف أهل الزمان لابن أبي الضياف 183/1.
- كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين 773/2-774- رقم 215.
- تراجم المؤلفين التونسيين 208/3 – رقم 298.
- أعلام المغرب العربي 24/5-27- رقم 1388.

- R. Brunchirg : La Bérbérie orientale sous les Hafsides 2/123.

رسالة "مطالع التمام ونصائح الأنام"

إن مسألة "**العقوبة المالية**" من المسائل الاجتهادية التي بحثها العلماء والدارسون قديما وحديثا، واختلفت فيها آراؤهم بين الإباحة والمنع، فلا نكاد نستقر داخل المذهب الواحد على رأي واحد.

وإن فقهاء المذهب المالكي هم أكثر الفقهاء اهتماما بهذه المسألة وتفصيلا للقول فيها [25]. وذلك راجع إلى كون مبنى هذه المسألة عندهم اعتبار المصلحة، واعتبار المصالح أصل من أصولهم، فرعوا عليه كثيرا من المسائل، ومنها مسألة "**العقوبة المالية**".

وقد شغلت هذه المسألة حيزا كبيرا من اهتمام المتأخرين من فقهاء المذهب المالكي بالمغرب، في إطار اهتمامهم بما استقر الرأي عندهم على الأخذ بما جرى به العمل في بعض القضايا التي وقع فيها الخلاف بينهم، درءا لمفسدة، أو جلبا لمصلحة، أو إقرارا لعرف سائد، استنادا إلى اختيارات الشيوخ المتأخرين القائمة على تصحيح بعض الروايات والأقوال الموجبة لذلك.

لقد قسم فقهاء المالكية العقوبة المالية إلى قسمين :

- **العقوبة في المال**، وهي أن يعاقب الجاني بأخذ ماله الذي ارتكب به المعصية أو كان سببا فيها وإتلافه أو صرفه في جوه المصلحة التي يراها القاضي باجتهاده. ولا خلاف بين الفقهاء في كون هذه العقوبة جائزة، وهي ثابتة عند الإمام مالك. قال أبو حامد الفاسي : «أما القسم الأول فإنه مما ينخرط في سلك العقوبة في المال، والمقصود منها إتلاف المال الذي وقعت به معصية الله تعالى وحصل الفساد، ورفع ضرره عن المسلمين. قال الشيخ أبو إسحاق الشاطبي : وهي ثابتة عند مالك، ولها أصل ثابت على كل حال [26].

---

(25) انظر القسم الأول من رسالة الباحث وخاصة ص80-90، 112-114، 136-140، 150-168.

(26) جوابه في مسألة العقوبة بالمال ص : 7 وقارن بالاعتصام للشاطبي 124/2 وبدائع السلك لابن الأزرق 297/1 والمعيار الجديد 189/10 وتحفة الحذاق 266 وشرح نظم العمل 428 وفصل الأقوال 4 والأبحاث السامية 48/1.

- العقوبة بالمال، وهي أن يأخذ الحاكم من الجاني قدرا من المال تعزيزا وأدبا له على معصيته وجريمته، في غير ما ارتكبه من الحدود. وقد اختلفت آراء الفقهاء فيها، فمنعها البعض، وأجازها البعض الآخر، ولكل فريق وجهة نظره المبنية على الأدلة التي استند إليها.

وقد جاءت رسالة القاضي الشماع **"مطالع التمام ..."** لتعكس الرأيين معا، الرأي المجيز ويمثله **الحافظ أبو القاسم البرزلي**[27]. وهو رأي مخالف لمشهور مذهب الامام مالك، وقد أيده جمهور من الفقهاء بالمغرب. والرأي المانع، ويمثله القاضي الشماع، وهو الرأي الراجح في مذهب الإمام مالك.

---

(27) هو الحافظ أبو الفضل، أبو القاسم بن أحمد بن محمد بن المعتل البلوي، المعروف بالبرزلي القيرواني. من أعلام المالكية في العهد الحفصي. يلقب بشيخ الإسلام، وشيخ الشيوخ. ولد بالقيروان سنة 741 هـ. قرأ على الفقيه الخطيب محمد بن مرزوق التلمساني شيئا من الصحيحين، والشاطبيتين (حرز الأماني، وعقيلة أتراب القصائد)، وعلى الفقيه الصالح بن الحسن البطرني القراءات السبع، وعلى الإمام ابن عرفة بعض صحيح مسلم، وجميع صحيح البخاري، والموطأ، والشفا للقاضي عياض، وعلوم الحديث لابن الصلاح، وجميع تهذيب المدونة للبرادعي مرارا، وتآليف ابن الحاجب الفرعي، وكثيرا من تآليف ابن الحاجب الأصلي، ومعالم الدين لابن التلمساني، وجمل الخونجي، وكثيرا من محصل الأرموي في الأصول، وقرأ عليه مختصره المنطقي، وفي الأصلين، وأكثر مختصره الفقهي، وأجازه الجميع. لازمه نحو أربعين سنة، فأخذ عنه علمه وهديه وطريقته، وكان من تلامذته النبغاء، يفتخر به هو والأبي. وقرأ على الفقيه أبي محمد عبد الله الشبيبي القراءات السبع وغيرها، وتهذيب المدونة، والتفريع لابن الجلاب، والرسالة لابن أبي زيد. لازمه عشر سنوات من 760 هـ الى 770 هـ. قدم القاهرة سنة 806 هـ وأجاز للحافظ ابن حجر العسقلاني.

من تلامذته : ابن ناجي، وحلولو، والرصاع، والثعالبي، ومحمد القلشاني، ومحمد التريكي، وأحمد التجاني، وغيرهم كثير.

تولى البرزلي التدريس بمدرسة ابن تافر اجين، ولما توفي الشيخ أبو مهدي عيسى الغبريني سنة 815 هـ، تولى بعده الإمامة والخطابة بجامع الزيتونة - والفتيا بعد صلاة الجمعة.

من مؤلفاته : جامع مسائل الأحكام، يعرف بديوان البرزلي، والحاوي في الفتاوي، وفهرسة بأسماء مروياته. توفي - رحمه الله - سنة 843 هـ أو 844 هـ.

ترجمته في : نيل الابتهاج 368 شجرة النور 245 درة الحجال 282/3 الضوء اللامع 113/11 البستان لابن مريم 150 الحلل السندسية 685/1 تكميل الصلحاء 9-11 تاريخ الدولتين 96-118-122 توشيح الديباج 266 مسامرات الظريف 212/1.

وقعت مناقشة المسألة ومراجعتها بين الفقيهين المذكورين بمجلس السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز في أوائل شهر محرم من سنة 828 هـ[28]، فأملى فيها الحافظ البرزلي جوابا مطولا على تلامذته في قدر ساعتين[29]، ذهب فيه إلى جواز العقوبة بالمال. وكان رأيه تعبيرا عن الاتجاه الرسمي للدولة في معاقبة الجناة بالعقوبة المالية. يذكر السراج نقلا عن عبد الله الترجمان في كتابه "**تحفة الأريب**" أن أبا فارس عبد العزيز أبطل أمكاسا كانت بتونس، منها مجبى الصوابنيين ومقداره ستة آلاف دينار، وأباح للناس عمله (الصابون)، بعد أن كان عمله محصورا، متوعدا فاعله **بالعقوبة المالية** [30].

وتتلخص فتوى البرزلي في هذه الفترة التي أوردها الشماع بالحرف في رسالته "مطالع التمام"، قال:

«والذي أقوله الآن في بوادي أفريقية وأعرابها والبلاد النائية عنها من الحواضر التي هي محل بث الشرع، وغلب عليهم الجهل، والتعرض للأموال، والأخذ بالدماء، والهروب بالحريم، وأخذ الاموال بالخيانة والغش والحرابة والمعاملات الفاسدة، أن يفعل بهم ما يقطع هذه المفاسد من **التعرض لبعض مال الجاني** وبدنه وسجنه **عقوبة له، فيوقف من ماله** ما يحسم به مادته، إما باعطائه للمجني عليه، أو يرد عليه إن حسنت حاله، أو يوضع في بيت المال، أو يتصدق به، كما هو في بعض المسائل الآتي ذكرها. وهذا الذي تدل عليه بعض المسائل المالكية والقواعد الشرعية والاجتهادية» [31].

وقد اعتبرت فتواه في ذلك الوقت مخالفة لأصول الشريعة، ومشهور مذهب الإمام مالك، وخارجة عن إجماع الأمة. وممن ناقض فتواه الشيخ **محمد بن مرزوق، ويعقوب الزغبي**، والقاضي **أحمد الشماع** [32] الذي رد هذه الفتوى وألف في ذلك رسالته "**مطالع التمام**".

(28) مطالع التمام 186 /ب - 187/أ - و196/أ.

(29) مطالع التمام 232/أ.

(30) الحلل السندسية 186/2.

(31) مطالع التمام 199/أ.

(32) مطالع التمام 187/ب.

وقد وصلت هذه الفتوى إلى فقهاء المغرب في القرن العاشر الهجري، وناقشوها وألفوا فيها رسائل صغيرة، منها تقييد أبي سالم الكلالي في العقوبة بالمال [33] وجواب أبي حامد محمد العربي الفاسي [34]. وقد اختلفت آراؤهم في المسألة بين مؤيد ومانع، وكان مما استند إليه المؤيدون رعاية المصلحة للضرورة، فأجازوا تطبيق العقوبة المالية خاصة في المناطق البعيدة عن حكم السلطان. قال سيدي العربي الفاسي : «ومقتضى هذا أنه إذا تعذرت إقامة الحدود ولم تبلغها الاستطاعة، وكان التغيير يحتاج إلي إيقاع الزواجر، وكانت الاستطاعة تبلغ إلى إيقاع تعزيز يزدجربه، تنزلت أسباب الحدود منزلة أسباب التعزيرات، فيجري فيها ما هو معلوم في التعزيز. وليس المراد أن الحد يسقط بذلك، ولكن ذلك غاية ماتصله الاستطاعة في الوقت، دفعا للمفسدة ما أمكن، وتوخيا لتغيير المنكر على قدر الاستطاعة، فان أمكنت بعد ذلك إقامة الحد أقيم، إن اقتضت الشريعة إقامته، والظالم أحق أن يحمل عليه، وذلك ثمرة عدم الإذعان لإقامة حدود الله تعالى [35].

ألف القاضي الشماع رسالته "**مطالع التمام**" سنة 828 هـ حسبما صرح به هو نفسه، فقال :«ثم هذا الاجتهاد إخراج إلى شيء لم يقل به أحد، ولم يوجد مثله على تطاول الأعصار ... من مبدأ الاسلام إلى اليوم ثمانمائة سنة وثمان وعشرورن ونيف» [36].

كان الغرض من تأليف هذه الرسالة هو مناقضة فتوى البرزلي وردها والجواب عنها بما يبطلها، قال القاضي الشماع : «ولما وجب تغيير هذا المنكر الفظيع، ورد هذا المنكر الشنيع، وكلت الكلام فيه مرة لأهل البأس في الدين والشدة، واستنجدت في ذلك من استنجدني ممن اعتقد أن لديه الحمية الإيمانية بأوفر نصيب، وقلت لعل الله يكفي بما شاء، فلم أر من تعرض لذلك من مخطيء ولا مصيب، بل كلهم أحجم وقال : هذا يوم عصيب، وعلمت أن خيرا

(33) راجع الصفحة 50 من القسم الأول من أطروحة الباحث.

(34) راجع الصفحة 51 من القسم الأول من أطروحة الباحث.

(35) جوابه ص : 5.

(36) مطالع التمام 195/ب.

مما عند الناس ما عند الله، وتحققت أنه إذا ظهرت البدع وسكت العالم فعليه لعنة الله، فاستخرت الله تعالى فيما أنبه به الغافل، وأبصر به الجاهل، رجاء الموعود به فيمن دعا الى الهدى ...»[37].

وقد تتبع الشماع رسالة البرزلي فقرة فقرة، وناقش كلامه وأدلته، مستحضرا في ذلك نصوص من تقدمه من الفقهاء وأدلتهم في المسألة، وسمى رسالته : "**مطالع التمام ونصائح الانام ومنجاة الخواص والعوام في رد القول بإباحة إغرام نوي الجنايات والإجرام زيادة على ما شرع الله من الحدود والأحكام**". وهذا هو العنوان الرئيسي للرسالة المكتوب على وجهها. وقد اقترح المؤلف تسعة عناوين أخرى، وأعطى للقارئ حرية اختيار ما يراه ملائما منها فقال : وإن شئت فسمه :

- النصائح الجلية في فضائح القول بتحليل الخطبة.

أو - نصح البرية في تخطية من حلل الخطية.

أو - رد الرأي المضلل في الظلم المحلل.

أو - الرماح الخطية في دفع القول بتحليل الخطية.

أو - العضب الباترة للآراء الخاسرة.

أو - طعان الأسنة لمن خالف الكتاب والسنة.

أو - رمي السهام لمن ضلل الحكام.

أو - العذب السلسال في تحقيق الحق في منع **العقوبة بالمال**.

أو - نصح الخلفا في التحصن بحصون الوفا والإعراض عن مقالات أهل الغلو والجفا اتباعا لشريعة المصطفى ﷺ[38].

سلك القاضي الشماع في تحرير الرسالة منهج أهل الجدل الذي اتخذوه أساسا في المناظرة والمحاورة، وهو إيراد كلام الخصم بلفظه أولا، ثم التعرض لنقضه ثانيا، حتى يتخلص من التهمة بتغييره أو نقصه، ويكون كلامه موازنا لكلام خصمه وموازيا له في

(37) مطالع التمام 185/أ.

(38) مطالع التمام 186/ب.

النظر العقلي. وهذا منهج محمود عند أهل المناظرة وأصحاب الأساليب الجدلية ومثال على ذلك قوله : «**قال المفتي المذكور** : وقعت مسألة بين يدي الخليفة أمير المومنين، الملك الصالح العدل المجاهد في سبيل الله، أبي فارس عبد العزيز أيده الله ونصره، وهي ما يعاقب به الجاني إذا ارتكب جرحا، أو قطعا، أو هروبا بامرأة، أو أخذ مالا بسرقة أو خيانة أو بحرابة، أو نحو ذلك من التعدي والغصب، وهي مسألة مشهورة بأفريقية **بالعقوبة بالمال** في هذه الجنايات.

أقول : إن أراد أنها مشهورة الحرمة بين العلماء يذكرونها في مجالسهم ومذاكراتهم فصحيح، وهو حجة عليه فيما رام من التحليل. وإن أراد بأنها مشهورة، بأنها من الحق والعدل، فبهتان مبين ....» [39].

«قال : هذه المسألة ينبغي أن تجري على حكم المصالح المرسلة، وهو الوصف المناسب الذي لم يشهد له الشرع بإهدار ولا اعتبار.

أقول : هذا كلام فاسد، وقول عن سبيل الحق حائد، وذلك من وجوه ....»[40].

ويعزز القاضي جوابه بأدلة من الكتاب والسنة، وآراء الفقهاء وأقوالهم في المسألة، خاصة ابن رشد الذي أكثر النقل عنه في كتاب "البيان والتحصيل".

ويتلخص رأيه في المسألة فيما يلي :

1 – إن العقوبة بالمال المسماة بالخطية معلوم تحريمها بالضرورة من الدين، حرمتها نصوص الشريعة القاضية بتحريم أموال الناس بالباطل، وهي نصوص قطعية متظاهرة لا تقبل النسخ والتبديل والإبطال.

2 – إن الاجتهاد في المسألة وبناءها على المصالح المرسلة غير مقبول وخارج عن المعقول، ومخالف للإجماع وأهل الأصول، لأن تحريمها منصوص عليه في الكتاب والسنة، ولا يجوز الاجتهاد مع وجود النص.

---

(39) مطالع التمام 186/ب.

(40) مطالع التمام 188/ ب.

3 – إن الإمـــام نص على أنه لا يحل ذنب من الذنوب مـــال إنسان وإن قتل نفسا، فيستفاد من عموم قوله المنع من بناء المسألة على المصالح المرسلة وعلى غيرها، لأن النص المذهبي للمقلد بمنزلة النص النبوي للمجتهد المطلق.

4 – إن العقوبة في الأموال امر كان أول الاسلام ثم نسخ، وعادت العقوبات على الجرائم في الأبدان، على ما حكاه ابن رشد وغيره، فإذا وقع نسخ الوجوب رجع أخذ المال إلى أصله المشروع، وأصله المعلوم المقطوع به حرمة أخذه بغير حق.

5 –إن غرم المال لا ينهض زاجرا على الشهوات والأهواء الغالبة، لأن من غلبت عليه شهوة اللذة أو الانتقام يستسهل في طلبها دفع المال وإنفاقه، وكل شهوة تمكنت وعلاقة استحكمت سهل على صاحبها بذل المال لتحصيلها.

6 – إذا ثبتت الحدود وجب إقامتها على صاحبها، وإذا لم تثبت وجب درؤها بالشبهة، كما قضت بذلك السنة، فلا موجب لاستبدال الحد بغرم المال.

وقد ختم المؤلف رسالته بقصيدة تشتمل على خمسة وسبعين بيتا ضمنها الأفكار التي ناقش بها الحافظ البرزلي، تتخللها عبارات الهجو والقدح والتقريع.

اعتمد القاضي في تأليفه على مصادر متنوعة، أكثرها في الحديث والفقه والأصول. وهي مصادر معروفة، كانت متداولة في حلقات الدرس في تلك الفترة. أذكرها على الترتيب التالي :

في الحـــديث : صحيح البخاري – صحيح مسلم – سنن الترمذي – السنن الكبرى للنسائي – سنن أبي داود – الموطأ لإمام مالك – معالم السنن للخطابي – الإكمال للقاضي عياض – الاستذكار لابن عبد البر – شرح صحيح البخاري لأبي حفص عمر الأنصاري – الأحكام الصغرى لعبد الحق الإشبيلي – المنتقى لأبي الوليد الباجي – شرح صحيح مسلم للنووي – عارضة الأحوذي لأبي بكر بن العربي – شرح الأحكام الصغرى لابن بزيزة.

في التفسير : أحكام القرآن لابن العربي - أحكام القرآن للقرطبي - جامع البيان للطبري.

في السيرة : الاكتفاء في المغازي والسير لأبي الربيع الكلاعي - كتاب الأقضية لابن الطلاع.

في الفقه : رسالة البرزلي في العقوبة بالمال - مسائل أبي الوليد بن رشد، سماه كتاب الأسئلة- الإشراف على مذهب أهل العلم لابن المنذر النيسابوري - الاقناع في مسائل الإجماع لابن القطان -البيان والتحصيل لأبي الوليد بن رشد - الوثائق المجموعة لابن فتوح البنتي - النهاية والتمام للمتيطي - المدونة للإمام مالك برواية سحنون - الرسالة لابن أبي زيد القيرواني - التبصرة للخمي - التنبيه على مبادئ التوجيه لابن بشير - مختصر ابن الحاجب الفرعي - الأحكام السلطانية للماوردي - النكت والفروق على المدونة لعبد الحق الصقلي - قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام.

في الأصول : البرهان لإمام الحرمين الجويني - مختصر ابن الحاجب الأصولي - الإحكام للآمدي - المستصفى للغزالي - المحصول للفخر الرازي - شرح تنقيح الفصول للقرافي - الاستشفاء بما في تحصيله شفاء (في القياس) لأبي بكر بن العربي.

في علم الكلام : شرح المعالم في أصول الدين لابن التلمساني - شرح العقيدة للتادلي.

في التاريخ والتراجم : ترتيب المدارك للقاضي عياض - تاريخ لمتونة لابن الصيرفي.

جمع القاضي الشماع في كتابة رسالته بين أسلوب الفقهاء والأصوليين وبين أسلوب أهل البلاغة والبيان، ويتميز أسلوبه في الغالب بمسحة أدبية تتسم بالمبالغة والتكلف في البحث عن الكلمة، وتزدحم فيها المحسنات البديعية من جناس وطباق. ومثال على ذلك نورد هذه الفقرة. قال :

«... واعتقاد أن ما شرعه لا يفي بزجر العباد، وأن ما أحدث من أخذ الأموال هو الرادع، وتسهيل طريق العصيان على من أراد رفع القليل من الإيمان، وتمكين حب المعاصي من قلوب الولاة والعلماء، إذا انتهى إليهم جناية أو معصية يأخذون فيها المال، وذلك كله مسبب لسخط الرحمن واستجلاب النيران وحرمان الجنان، وإلى متى تمد العنان فيما هو ضروري بالمشاهدة والعيان ؟. هدى الله هو الهدى، ومن اتبع رسول الله فقد اهتدى، وإياكم والمحدثين وما أحدثوا، فإنهم عن آرائهم التي لم يشهد لها كتاب ولا سنة حدثوا، أتوا من الافتراء بكل أعجوبة، وقلوبهم عن الأنوار محجوبة ..» (41).

إن ما يمكن مؤاخذته على القاضي الشماع في رسالته هو كثرة استعماله لعبارات الهجو والتجريح والقدح، والمبالغة في التشنيع على الحافظ البرزلي بكلام لا يليق بمكانته وعلمه وعلو شأنه وارتفاع قدره بين العلماء ورميه بأمور هي بعيدة عن الحقيقة والصواب منها، قوله : «ولقد حدثني ثقات ذو عدد أن شيخنا الإمام ابن عرفة - رحمه الله - كان يدعو غير مرة ربه أن يحفظ دين نبيه محمد ﷺ من البرزلي (42)». فهذا مخالف للحقيقة. فقد نقل العلماء أن ابن عرفة كان يعترف به ويقدره، وهو تلميذه المخلص الذي لازمه نحوا من أربعين سنة، وكان يقول فيه هو والإمام الأبي : «كيف انام وأنا بين أسدين ؟ الأبي بفهمه وعقله، والبرزلي بحفظه ونقله».

وقد بالغ الشماع في تقريع البرزلي مبالغة خارجة عن آداب المناظرة والمناقشة والمذاكرة، فقال في آخر رسالته : «... فليت الأمة فقدتك قبل أن تقول ما قلت، وليت أمك لم تلدك، وليتها إذ ولدتك لم تتعلم، وليتك إذ تعلمت لم تتكلم، وليتك إذ تكلمت لم تلج لجاجك، ولم تقم على هدم الشريعة حجاجك، وليتك إذ تكلمت لم تصدر للأخذ عنك، وليتك إذ صدرت، وأنت لا تحسن ما صدرت له في ورد ولا صدر، لم تقبل، وليتك إذ قبلت أمسكت عنانك عما لا يعني، واتبعت جنانك ليتبين لك ما أنت على الدين تجني، ولقد بلغني تواترا عن

---

(41) مطالع التمام 202/أ.

(42) مطالع التمام 228/أ.

شيخنا الإمام – رحمه الله – مقالات جملة من جملتها ان سأل الله أن يحمي دينه منك » [43] غفر الله له وعفا عنه.

إذا استثنينا عبارات التجريح والهجو والقدح، فإن الرسالة تبقى لها قيمة كبيرة بين الكتب التراثية الفقهية من ناحيتين :

– الناحية العلمية : فالرسالة من النصوص النادرة إن لم نقل الفريدة في المذهب المالكي، التي تناولت مسألة **"العقوبة المالية"** بنوع من التوسع والاستيعاب، وناقشتها بالأدلة النقلية والعقلية.

– الناحية التوثيقية : فقد احتفظت الرسالة بنصوص نقلها القاضي الشماع من مصادر تعتبر عند الباحثين في عداد المفقود من التراث الإسلامي، منها رسالة الحافظ البرزلي في العقوبة بالمال – وكتاب "الاستشفاء بما في تحصيله شفاء " للقاضي أبي بكر بن العربي، وهي رسالة في القياس – وكتاب تاريخ لمتون لابن الصيرفي أبي بكر يحيى بن محمد الغرناطي، كاتب الأمير تاشفين بن علي، ويسمى "الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية"، وقد ضاع الكتاب وبقيت منه شذرات تناقلتها المؤلفات بعده، كالبيان المغرب لابن عذاري، والإحاطة وأعمال الاعلام لابن الخطيب، والجمان في أخبار الزمان للشطيبي.

لقد تداول علماء المغرب هذه الرسالة، وجعلوها مرجعا لهم في بحث مسألة العقوبة المالية [44]. ولا يمكن أن أجزم في شأن تاريخ دخولها الى المغرب بشيء.

منهج التحقيق

إن النسخة التي اعتمدتها في تخريج النص وتحقيقه هي النسخة المحفوظة بخزانة الأسكوريال بإسبانيا والمسجلة تحت رقم 1140، وقد حصلت عليها مصورة على الشريط، وهي النسخة الوحيدة – فيما أعلم – التي قدر لي الاطلاع عليها، وتوجد في

(43) مطالع التمام 232/أ.

(44) ورد ضمن فهرس الكتب المتخلفة عن العلامة المؤرخ أبي الربيع سليمان الحوات (ت 231/هـ) كتاب : ابن الشماع في تحريم المغارم. انظر أربع خزائن لأربعة علماء من القرن الثالث عشر – الأستاذ عبد الله كنون – مجلة معهد المخطوطات العربية – المجلد 9-1963 ص : 64.

معهد المخطوطات العربية مصورة عنها تحت رقم "ف 34 فقه مالكي". وقد قمت بالبحث عن النسخ الأخرى في الخزائن المغربية المعروفة فلم يسعف ذلك في الحصول على المقصود. واستشرت في هذا الصدد نخبة من العلماء والباحثين الذين لهم إلمام واهتمام بالكتب التراثية، أذكر منهم : العلامة محمد المنوني، والعلامة سعيد أعراب، والعلامة محمد بوخبزة التطواني، والدكتور محمد أبو الاجفان، والدكتور جمعة شيخة قيم دار الكتب الوطنية بتونس، فأكد لي هؤلاء جميعا - بعد البحث - عدم معرفتهم بنسخ أخرى من الرسالة.

ولا أستبعد أن تكون هناك نسخة أو نسخ أخرى من الرسالة موجودة بالخزائن المغربية ضمن مجاميع غير مفهرسة، أو محفوظة في خزانات خاصة، مما يجعل مهمة البحث عسيرة وشاقة، ويعكس في آن واحد واقع البحث في الكتب التراثية المخطوطة وما يكتنفه من عقبات وصعوبات.

تقع النسخة المعتمدة ضمن مجموع يتألف من 321 ورقة، ويحتوي على خمسة كتب منسوخة بخطوط مختلفة ومرتبة على النحو التالي :

- تحرير ما اشتمل عليه مختصر الشيخ ابن عرفة من الحقائق الشرعية. من 3/أ إلى 28 / أ.

- الهداية الكافية الشافية لأبي عبد الله محمد الرصاع - من 30/أ إلى 183/ب.

- **مطالع التمام ونصائح الأنام لأبي العباس الشماع - من 184/ب إلى 233/ب.**

- جمع الجوامع في الأصول لأبي البقاء محمد السبكي - من 238/ إلى 233/ب.

- عمل من طب لمن حب لأبي عبد الله محمد المقري - من 264/أ إلى النهاية.

تتألف رسالة "مطالع التمام" من 99 صفحة، بقياس 23 x 15,5،

في كل صفحة 25 سطرا، باستثناء الصفحة 193/أ التي تضمنت 26 سطرا، في كل سطر 18 كلمة في المتوسط.

كتبت النسخة بخط مغربي مقروء، دقيق ومدموج. وناسخها هو أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي الذي جاء ذكر اسمه واضحا في الصفحة الأخيرة من الرسالة، وكان الفراغ من النسخ يوم الاثنين 29 جمادى الأولى عام 885 هـ [45]. كتب الناسخ بعض الكلمات بقلم غليظ، مثل عبارات الترتيب : الأول الثاني ... والعبارات التي تفيد السؤال والجواب مثل : قال ... قلت، إذ قلت ... قلنا - سلمنا جدلا - وأسماء الاعلام كابن عبد البر - وابن عرفة - والقاضي عياض - والمازري - ... والعبارات التي تدل على الاستنتاج مثل : والحاصل من ....، وأسماء بعض الكتب مثل : الإكمال - والاستشفاء - والبيان والتحصيل والنهاية والتمام، وبعض الأبيات الشعرية.

تمتاز النسخة بمميزات تجعلها من النسخ الجيدة، منها :

- أن ناسخها من العلماء المشهورين والمتخصصين في الفقه والنوازل، ومن المشتغلين بالتأليف فيهما. له في ذلك تأليف مشهور جمع فيه نوازل فقهاء الأندلس والمغرب وتونس سماه "المعيار المعرب والجامع المغرب". وهذه ميزة تجعل احتمال ورود الخطأ والتصحيف والمسخ الذي يقع فيه النساخ عادة أمرا نادرا وضئيلا جدا.

- أن النسخة كتبت بخط مقروء خال من الأخطاء والتصحيفات، إلا قليلا مما يعتبر لا بتر فيها ولا نقص.

- أن النسخة كتبت سنة 885 هـ، فهي قريبة من زمن المؤلف، ولا يفصلها عن تاريخ وفاته إلا نحو 52 سنة.

ولما كانت النسخة المعتمدة هي النسخة الوحيدة التي وقفت عليها، فقد رجعت إلى المصادر التي نقلت منها، وجعلت هذه النقول بمثابة نسخ المقابلة، فاستأنست بها في المقارنة والموازنة بينها وبين المتن في الأصل. وقد وردت هذه النقول في المصادر التالية :

---

(45) ورد في الأعلام للزركلي 269/1 في أثناء ترجمة أبي العباس الونشريسي صورة للصفحة الأخيرة من رسالة "مطالع التمام"، مصورة عن النسخة المعتمدة.

– جواب أبي حامد محمد العربي الفاسي في العقوبة بالمال. مخطوط الخزانة الحسنية رقم : 9566.

– التيسير والتسهيل في ذكر ما أغفله خليل من أحكام المغارسة والتوليج والتصيير، لعبد الرحمان بن عبد القادر المجاجي – مخطوط الخزانة العامة رقم : د 2425.

– الأمليات الفاشية في شرح العمليات الفاسية لأبي عثمان سعيد بن قاسم العميري مخطوط مكتبة عبد الله كنون رقم : 6427.

– المعيار الجديد المعرب للمهدي الوزاني الطبعة الحجرية.

– شرح نظم العمل الفاسي لأبي عبد الله محمد بن قاسم السجلماسي – الطبعة الحجرية.

– تحفة الحذاق شرح لامية الزقاق – لأبي حفص عمر الفاسي – الطبعة الحجرية.

– الجواهر المختارة فيما وقفت عليه من النوازل بجبال غمارة – لأبي فارس عبد العزيز الزياتي، مخطوط خاص.

– حاشية محمد البناني على شرح الزرقاني.

– فصل الأقوال في الجواب عن حادثة السؤال ونفي العقوبة بالمال للشيخ محمد الأخميمي.

– بدائع السلك في طبائع الملك لأبي عبد الله محمد بن الأزرق.

يتمثل عملي في تخريج النص وتحقيقه في الخطوات التالية :

1 – قمت بتصوير النص الموجود على الشريط على الورق لتيسير قراءته.

2 – نسخت الرسالة بخط يدي على الورق.

3 – أعدت قراءة النص ووضع علامات التنقيط حسب ما سمحت به مقدرتي على القراءة واستيعاب الأفكار وتصور المعاني.

4 – قابلت النسخة مع المصادر التي نقلت بعض فقرات

الرسالة، وأحلت على الفروق في الهامش، وقد ساعد ذلك إلى حدما على قراءة النص قراءة سليمة.

5 – قمت بتخريج الآيات القرآنية، بإثبات اسم السورة ورقم الآية، وتصحيح بعض الأخطاء القليلة في كتابتها الناتجة عن سبق القلم.

6 – قمت بتخريج الأحاديث النبوية والآثار التي ذكرها المؤلف بالإحالة على مظانها الأصلية المعتمدة، والإشارة إلى الفروق بين ألفاظها ورواياتها في الأصل.

7 – قابلت النقول التي أوردها المؤلف مع مصادرها الأصلية المخطوطة والمطبوعة. مما ساعد على تصحيح بعض الأخطاء، وإكمال بعض النقص. وقد أحلت على الفروق بين النقل والأصل في الهامش.

8 – ترجمت للأعلام الواردة في النص بذكر الإسم كاملا، والتخصص، والشيوخ، والتلاميذ، والمؤلفات، وتاريخ الوفاة، مع الإحالة على مصادر الترجمة.

9 – تتبعت الشواهد الشعرية التي أوردها المؤلف، وقابلتها مع المصادر التي وردت فيها، وتركت ما تعذر على الوقوف عليها في مظانها.

10 – أرجعت المسائل العلمية التي ناقشها المؤلف إلى أصولها، كلما تيسر لي ذلك، وأحلت على المصادر في الهامش.

11 – وضعت عناوين فرعية للفقرات الرئيسية في النص وميزتها بين معقوفين حتى يسهل على القارئ تصور مضمون الرسالة وتتبع أفكارها.

12 – وضع فهارس عامة للنص : فهرس للآيات، فهرس للأحاديث والآثار، فهرس للكتب، فهرس للأعلام، فهرس للقوافي الشعرية.

بحوثٌ تمهيديَة

مُقدّمَة إلى

دار الحَديث الحسَنيّة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

سد الذرائع في ضوء أصول المذهب المالكي *

للأستاذ
عزيز سرغيني

مفهوم الذريعة

الذريعة بالمعنى العام :

تعني الذريعة بهذا المفهوم كل ما يتخذ وسيلة لشيء، بصرف النظر عن كون الوسيلة أو المتوسل إليه مقيدا بوصف الجواز أو المنع ... وهي بهذا قريبة من المعنى اللغوي السابق ... ويدخل في غمارها كثير من الصور، كما يتصور فيها السد والفتح، ومجمل تلك الصور هي الانتقال من الجائز إلى مثله، أو من المحظور إلى مثله، أو من الجائز إلى المحظور، أو من المحظور إلى الجائز ...[1].

وعليه فالذريعة بهذا المعنى أعم بكثير من معناها الإصطلاحي الخاص الذي لا يمثل منها إلا الصورة الثالثة، وهي الانتقال من الجائز إلى المحظور كما سنفصل بعد، ومع ذلك فقد نهج القرافي هذا النهج، فقال : الذريعة هي الوسيلة للشيء [2]. وجاراه ابن القيم، واقتفى أثرهما أبو زهرة، وغير واحد من المحدثين ...

فالمعنى العام للذريعة هي كل ما يوصل إلى الشيء الممنوع

---

* أشرف على هذا البحث الدكتور السعيد بوركبة.

(1) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية : محمد هشام البرهاني، ص 69. بتصرف

(2) الفروق : 266/3.

المشتمل على مفسدة، أو الشيء المشروع المشتمل على مصلحة،[3] فعلى الأول تسد وعلى الثاني تفتح ..

وبناء على ما سبق، يكون معنى الذريعة واسعا حيث يغطي الأمر بكل معروف عند الفتح والنهي عن كل منكر عند السد، وهو المعنى الذي نبه عليه اليوسي حيث قال : «الذريعة هي المدخل إلى الشيء، فإن كان الشيء خيرا فحقها أن تفتح، وإن كان شرا فحقها أن تسد»[4] وإذا اتضح المعنى العام للذريعة، ترى، فما المعنى الخاص لها ؟

الذريعة بالمعنى الخاص :

ثمة تعاريف عدة يذكرها الأصوليون للذريعة بهذا المعنى، لكننا حيث أخذنا العهد على أنفسنا بأن ندرس هذا الأصل انطلاقا من الفقه المالكي، فإننا لن نخرج عن تعريفاتهم، مادامت كافية شافية، والمقام لا يتسع للإحاطة بها جميعها، فليكن التركيز على أهمها : فالقاضي عبد الوهاب يعرفها بأنها :الأمر الذي ظاهره الجواز، إذا قويت التهمة في التطرق به إلى الممنوع[5].

وحدّها الباجي : بأنها المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور، [6]وقريب من هذا تعريف القرطبي، وهي عنده عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع [7].

ومن الملاحظ أن هذه التعاريف وغيرها على اختلاف ألفاظها اتفقت عباراتها جميعا على تقييد الوسيلة بالإباحة والمتوسل اليه

(3) أصول الفقه للبرديسي أخذا عن سد الذرائع.

(4) المحاضرات لليوسي ص 146.

(5) الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب 275/1

(6) إحكام الفصول في أحكام الأصول ص . 690.

(7) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 57/2 - 58

بالحظر، وهو النطاق الذي تختص به الذريعة بمعنها الخاص. ومما يمكن استنتاجه هنا أن تعريف القاضي عبد الوهاب، لا يتوسع في سد الذرائع، بحيث لا يسد إلا التي تفضي إلى الممنوع إفضاء كثيرا، في حين، يعد تعريف القرطبي أكثر اتساعا في حسم وسائل الفساد دون اشتراط قوة معينة، ويكفي في ذلك مطلق الخوف من المفسدة...[8] ومما مضى يمكن تصور معنى السد بالمفهوم الخاص، فهو يعنى حسم وسائل الفساد وقطعها بمنع الوسيلة الجائزة إذا أدت إلى محظور. [9] وإلى معنى السد والفتح في الذريعة اشار القرافي فقال : «اعلم أن الذريعة كما يجب سدها، يجب فتحها»[10].

أقسام الذرائع وأحكامها في الفقه المالكي

إن التعبير بلفظ «الذرائع» مجردا عن السد أو الفتح أليق من تقييدها بأحدهما، ذلك أن الذرائع كما يجب سدها يجب فتحها، وإن اشتهر الأول دون الثاني، ولهذا الأمر ما يبرره، فذرائع الفساد في الدنيا أجدر بالمحاربة، ففي الترويج لسدها إعلان عن حظرها لفساد الذمم، وضعف الوازع الديني، ثم إن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح على نحو ما سيتبين لا حقا، وإلا فقد تعرضنا قبل لكلام القرافي واليوسي، القاضي بأن الذرائع كما يجب سدها يجب فتحها، وسيأتي فضل حديث عن فتح الذرائع فيما يستقبل من مباحث ...

وعلماء الأصول يقسمون الذرائع أقساما متعددة باختلاف وجهات النظر إليها لكننا حيث أخذنا على عاتقنا معالجة قضايا سد الذرائع بأعين الفقه المالكي فلن نخرج عن تقاسيم المالكية إلا إذا دعا داع لمقارنتها بغيرها. وسنعرض لتقسيم القرافي وتقسيمين

(8) أنظر سد الذرائع ص. 80.

(9) ن.م. ص : 80-99.

(10) الفروق للقرافي 32/2.

آخرين للشاطبي. وقصر القول على هذه التقاسيم الثلاثة لا يعني الحصر، وإنما هو جري على أشهر ما راج في الفقه المالكي، وإلا فهناك تقسيم اليوسي والطاهر بن عاشور وغيرهما ...

وتتوزع الأقسام المشار إليها على الفروع الثلاثة التالية :

تقسيم الذرائع من حيث حكمها

قسم القرافي الذرائع بالنظر إلى موقف العلماء منها سدا وفتحا إلى ثلاثة أقسام وهي :

القسم الأول : ذرائع أجمعت الأمة على سدها، كحفر الآبار في طرق المسلمين، وإلقاء السم في أطعمتهم، وسب الأصنام إذا علم من حال أهلها أنهم يسبون الله عدوا بغير علم ...

القسم الثاني : ذرائع أجمعت الأمة على عدم سدها : كزراعة العنب، فإنها لا تمنع خشية اتخاذ الخمر منها، وكذلك التجاور في البيوت لا يمنع خشية الوقوع في الزنا ..

القسم الثالث : ذرائع اختلف العلماء في سدها : كبيوع الآجال التي سنفصل القول فيها في الفصل القادم، وكذا النظر إلى المرأة أو التحدث معها، ويلحق بذلك تضمين الصناع [11] وهلم جرا...

مناقشة هذا التقسيم :

أورد المالكية هذا التقسيم في معرض احتجاجهم على مخالفيهم، وبالنظر لهذا الغرض حق أن يحشر ضمن الذرائع بمعناها الخاص، وما يعاب على المالكية هنا هو إعطاء أمثلة غير مناسبة لهذه الأقسام كما نبه على ذلك البرهاني، وعلى سبيل المثال : فإن التمثيل للقسم الأول بسب الأصنام ومسبة الرجل أبا رجل آخر فيسب هذا والده، أو منع قبول شهادة الخصم والظنين .. كل هذا

(11) الفروق 32/2

في غير محله، فحقيقة هذه الأمثلة أن تحشر في مسمى الذرائع بمعناها العام. إذ النهي عنها إنما ثبت بأصل الكتاب أو السنة لا بأصل الذرائع [12]، ولذلك أعرب القرافي عن عدم جدوى استدلال المالكية بمثل هذه الأمثلة العامة على المخالفين، وأكد على ضرورة التدليل بأمثلة خاصة على غرار بيوع الآجال [13] .. ورغم هذا الانتقاد فإن تقسيم القرافي ذاع في الدنيا حتى ردده كثير من المؤلفين من بعده. ولم يكن للمالكية عذر في تقسيماتهم إلا أنهم توسعوا كثيرا في سد ذرائع الفساد، وستعلمن نبأ هذا التوسع بعد حين.

تقسيم الذرائع من حيث قوة إفضائها إلى المفسدة [13م]

قسم الشاطبي التصرف المأذون فيه من حيث ما يلزم عنه من أضرار إلى أربعة أقسام :

أولا : ما كان ذريعة إلى المفسدة قطعا كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام بحيث يقع الداخل فيه لا محالة...

ثانيا : ما كان أداؤه إلى المفسدة نادرا كحفر البئر في موضع لا يؤدي غالبا إلى وقوع أحد فيه ...

ثالثا : ما أدى إلى المفسدة كثيرا بحيث يغلب على الظن الراجح أداؤه إلى المفسدة، كبيع السلاح وقت الفتن وبيع العنب لمن اعتاد اتخاذها خمرا ...

رابعا : ما أدى إلى المفسدة كثيرا دون أن تبلغ تلك الكثرة مبلغ حمل العقل على ظن المفسدة فيه دوما، كمسائل بيوع الآجال التي قد تفضي إلى الربا ... [14].

(12) سد الذرائع بتصرف 189.

(13) عن الفروق بتصرف شديد 266/3.

(13م) أما ابن القيم فقد قسم الذرائع من حيث النتيجة التي تؤدي إليها إلى أربعة أقسام أنظرها في إعلام الموقعين 120/3-121.

(14) الموافقات 242/2.

فالقسم الأول توافر فيه المنعان، منع لذاته ومنع لما يؤدي إليه، هذا إذا كان ممنوعا في ذاته، أما إذا كان أصل الفعل مأذونا فيه، فالنظر أولا في الإذن ذاته، ثم النظر ثانيا في المضار المترتبة على الفعل، فيرجح جانب المضار.. أما ما أدى إلى المفسدة نادرا فهو باق على أصل الإذن لغلبة جانب المصلحة، والنادر دوما لا حكم له ... وفيما يتعلق بالقسم الثالث فيلحق بالعلم القطعي احتياطا للفساد. بقي القسم الأخير. فالضرورة ترجح جانب المفسدة على أصل الإذن، فالمفسدة في تطبيقات هذا القسم وإن لم تكن غالبة فقد كثرت .. (15).

تقسيم الذرائع من حيث ما يلزم عن الوسيلة من أضرار تلحق العامل بها أو غيره

نعرض هنا لتقسيم آخر من تقسيمات الشاطبي، وهو تقسيم ينم عن براعته في التحليل والتنويع، وتقدير المآل والتفريع، ببعد مقاصدي بديع :

استعراض صور التقسيم وأحكامها :

يقسم الشاطبي الفعل الجالب للمصلحة أو الدافع للمفسدة إذا كان مأذونا فيه إلى ضربين :

أحدهما : أن لا يلزم عنه إضرار بالغير، وحكمه أنه على أصل الإذن، وثاني الضربين : فعل يلزم عنه إضرار الغير، وهو على وجهين أحدهما أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار، كمن يرخص في سلعته طلبا لمعاشه، مع قصده الإضرار بغيره، وهنا لا بد من منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار، إذ الثابت شرعا : أن لا ضرر ولا ضرار، وأن الضرر يزال ...

وثاني الوجهين : أن لا يقصد إضرارا بأحد، وهو قسمان : أحدهما : أن يكون الإضرار عاما، كتلقي السلع، وبيع الحاضر

---

(15) انظر مالك لأبي زهرة 345.

للبادي وكمن يمتنع عن بيع داره، وقد اضطر الناس لإقامة مسجد فيها .. والحكم هنا متنوع : فلا يخلو الأمر والحالة هذه أن يلحقه من ذلك إضرار لا ينجبر، أو لا يلحقه، فإن لزم قدم حقه على الإطلاق، وإن أمكن انجبار الإضرار .. فرعاية الضرر العام أولى وأحق .. لأن المصالح العامة مقدمة عن المصالح الخاصة .. وثاني القسمين أن يكون الإضرار خاصا، وهو نوعان : أحدهما : أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر، فهو محتاج إلى فعله، كالدافع عن نفسه مظلمة، يعلم أنها تقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام أو ما يحتاج إليه، عالما أنه إذا اشتراه استضر غيره بعدمه، ولو نزع من يده هو استضر ... والحكم هنا أنه لا بد من نظرين : النظر أولا من جهة اثبات الحظوظ، والنظر ثانيا من جهة اسقاطها، فإذا اعتبرناها كان حق الجالب أو الدافع مقدما وإن استضر غيره بذلك، لأن جلب المنفعة أو دفع المفسدة مطلوب للشارع مقصود ... وفي حالة عدم اعتبار الحظوظ، فلا بد من وجهين : أحدهما إسقاط الاستبداد، والدخول في المواساة، وهو أمر جميل محمود ... والوجه الثاني هو الإيثار على النفس، وهو أعرق في إسقاط الحظوظ، نزولا عند قوله تعالى : ﴿ *ويوثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة* ﴾ (16) وصاحب هذه المرتبة بلغ القمة في التوفيق، حيث ترك حظه لحظ غيره، اعتمادا على صحة اليقين، وإصابة لعين التوكل، وتحملا للمشقة في عون الآخرين، وتلك لعمري من أروع مراتب محامد الأخلاق، وهي مرتبة لا يلقاها إلا الذين صبروا، ولا يلقاها إلا ذو حظ عظيم ... وثاني النوعين أن لا يلحقه بذلك ضرر، وهو على ثلاثة أضراب : أولها : ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعيا من حيث العادة، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام، فلهذا النوع نظران: أحدهما : من حيث كونه قاصدا لما يجوز أن يقصد شرعا من غير قصد إضرار بأحد، فهو جائز بهذا النظر، وثانيهما : من حيث كونه عالما بلزوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود مع عدم استضراره

---

(16) الحشر /9.

بتركه، فهو من هذا الوجه مظنة لقصد الإضرار ... وثاني الضربين ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرا كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالبا إلى وقوع أحد فيه. وحكمه أنه باق على أصله من الإذن، لأن المصلحة إذا كانت غالبة، فلا اعتبار بالندور في انخرامها. إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة ... والضرب الثالث : ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرا لا نادرا، وهو على وجهين : أحدهما : أن يكون غالبا. والحكم هنا أن ما يؤدي إلى المفسدة ظنا يحتمل الخلاف، وأما النظر إلى الأصل فيستوجب الإذن كما سبق. وأما أن الضرر والمفسدة تلحق ظنا، فالأرجح أن يجري الظن مجرى العلم لأمور. أحدها : أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم، فالظاهر جريانه هنا، والثاني أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل في هذا القسم، والثالث أنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه، وثاني الوجهين : أن يكون كثيرا لا غالبا كمسائل بيوع الآجال، وحكمه أنه موضع نظر والتباس [17].

مدى توسع الفقه المالكي في الأخذ بسد الذرائع

يحاول هذا المبحث تسليط الضوء على اهتمام المالكية بسد الذرائع، مركزا القول على أسباب هذا التوسع، تاركا التطبيقات إلى حينها، مستعرضا وجهة نظر الفقهاء الآخرين، فالشيء بالشيء يذكر، وبضده يعرف ..

1 – توسع منطقي :

يعتبر سد الذرائع من أهم أصول الاستنباط في الفقه المالكي، وليس في المذاهب الفقهية من بلغ مبلغ المالكية في الأخذ به، وهو توسع منطقي إذا ما علمنا أن المذهب المالكي يعد من أوسع المذاهب الاجتهادية اعتمادا على رعاية مصالح الناس وأعرافهم .. وسد الذرائع ليس إلا تطبيقيا عمليا لنظرية المصالح كما سيأتي بعد.

---

(17) عن الموافقات بتصرف 264/2 إلى 274.

ومن ثم فلا ضير إذا وجدنا المالكية يعتمدون سد الذرائع في استنباطاتهم وتخريجاتهم في جميع أبواب الفقه، بل بالغوا في ذلك حتى اشتهر في الملأ أن هذا الأصل من خصوصيات الفقه المالكي .. وهي القضية التي لم يسلم بها القرافي، فانبرى لوضع الأمر في نصابه : « ينقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العوائد، والمصلحة المرسلة، وسد الذرائع، وليس كذلك ... فحاصل القضية، أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا » [18].

وقبل استعراض الأسباب التي حدت بالمالكية إلى هذا التوسع، نحاول تفصيل ما أجمله القرافي، وليس ذلك إلا استعراضا موجزا لوجهات نظر باقي الفقهاء :

2 - نظرة الحنابلة لسد الذرائع :

يأتي الحنابلة بعد المالكية في الاعتداد بسد الذرائع، حيث اعتمدوا عليه تأصيلا وتطبيقا، وبنوا عليه كثيرا من الأحكام الفقهية، ووافقوا المالكية في منع بيوع الآجال وغيرها من الصور التي تؤدي إلى الربا .. [19].

ولا غرابة في صنيع الحنابلة، مادام أصل الذرائع يأخذ بالرأي والنقل، سواء بسواء، والمذهب الحنبلي من أكثر المذاهب الفقهية اعتمادا على النصوص ..

وقد أفاض ابن القيم في الحديث عن قيمة هذا الأصل، فذكر من تطبيقاته تسعة وتسعين تطبيقا، وقال في إبراز أهميته : «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها .. فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غايتها ...»، ثم قال : «فإذا حرم الرب تعالى شيئا، وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه

---

(18) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص : 404.

(19) ابن حنبل ... لأبي زهرة ص : 331.

يحرمها، ويمنع منها تحقيقا لتحريمه وتثبيتا له، ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضا للتحريم، وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى تأبى ذلك كل الإباء»[20].

وإذا كان الحنابلة قد جاروا المالكية، فإن وجهة باقي المذاهب خلاف ذلك ...

3 – وجهة نظر الحنفية :

إن الحنفية وإن لم يذكروا سد الذرائع ضمن أصولهم، فقد أخذوا نصيبا منه في تطبيقاتهم، حيث وافقوا المالكية في ذرائع بيوع الآجال التي هي صورة النزاع وإن خالفوهم في التفاصيل ...

ولا أدل على ذلك من أخذهم ببعض القواعد الكلية التي لا يعني الأخذ بها إلا تحكيم أصل الذرائع كقاعدة : ما أدى إلى الحرام فهو حرام، كما أن الاستحسان عندهم ليس إلا بابا يلجون منه إلى العمل بالمصلحة، وسد الذرائع باب منها ..[21] ومع ذلك، فإن الحنفية لم يبلغوا في هذا مبلغ المالكية والحنابلة :

4 – موقف الشافعية :

وقف الشافعية من سد الذرائع موقف الرفض، فلم يؤصلوا له تماما كما فعلوا مع الاستحسان، والسبب في ذلك هو أن سد الذرائع، لما كان مظهرا من مظاهر الاجتهاد بالرأي، وهم لا يسلمون إلا بالقياس، لم يقبلوه، كما أنهم يرون أن الشريعة تبنى على الظاهر دون المآل.

غير أن المتتبع لكتب الشافعية، يجد هذا الأصل معتبراً عندهم، داخلا ضمن المصادر الأصلية الأخرى، وهو يقوم عندهم

(20) إعلام الموقعين : 147/3.

(21) انظر سد الذرائع 651 ...

على أصول يسلمون بها، كجلب المصالح، ودرء المفاسد، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب [22]، وقد جارى ابن حزم الشافعية في إنكارهم هذا، فلنقف معه وقفة قصيرة.

5 – معارضة ابن حزم :

عارض ابن حزم المالكية في أخذهم بسد الذرائع، ولم يسلم لهم به، وحاول جاهدا إبطال احتجاجهم بالأدلة النقلية التي تثبته، لا سيما حديث الشبهات الذي زعم أن ليس فيه ما يوجب الأخذ بسد الذرائع، وكل ما يفيد هو الحث على الورع ...

وهذه المعارضة لا يلتفت إليها مادام صاحبها قد عرف بتعصبه لظاهريته ...

وعلى الجملة، فإن ابن حزم يعد من أشد الناس عنفا في رده للذرائع [23]، وقد كلف نفسه عقد الباب الرابع والثلاثين من "إحكام الأحكام" للرد على المالكية، وهو محجوج بما اثبتناه من الأدلة سابقا ... فلنمض لاستعراض أسباب توسع المالكية في الأخذ بسد الذرائع :

أسباب توسع المالكية في الاعتداد بسد الذرائع :

اتضح أن باقي المذاهب تأخذ بقسط من أصل الذرائع ما عدا ابن حزم الذي وقف منه موقف الرفض الكلي، كما مر معنا في التقسيم الثلاثي للذرائع أن ثمة قسما اتفق الجميع على سده ... غير أن مأخذهم منه لم يبلغ مبلغ المالكية... ترى، فما أسباب هذا التوسع ؟! :

إن المستقصي لتكلم الأسباب يجدها معقولة، تنظر إلى المآل، وتأخذ واقع الناس بعين الاعتبار، وتجري مع المصالح، وتتقي المفاسد، ولا تزيغ عن النصوص :

---

(22) انظر ذلك بتفصيل في سد الذرائع 679 وما بعدها ...

(23) راجع الرد المفصل على ابن حزم في المصدر السابق 725 وما بعدها ...

وفيما يلي بيان ذلك :

السبب الأول : النظر إلى المآلات : كذلك كان ينظر الإمام مالك إلى الأشياء دون أن يقف عند ظاهرها كصنيع الشافعي، فإذا عقد إنسان النكاح وقصده أن يحلل المرأة لمطلقها دون دوام العشرة، فالزواج باطل عند الإمام مالك باعتبار مآله ونية الزوجين. واعتبر الشافعي الزواج صحيحا بالنظر إلى ظاهر العقد، وهي نظرة مادية لا تقدر المآل، وهذا منشأ الخلاف بين الإمامين في قضايا بيوع الآجال...

السبب الثاني : نظرة المالكية إلى الواقع : هذه النظرة أوضحت أن المفاسد المترتبة على الفعل كثيرة، والكثرة في المفاسد تصل إلى حد الأمور الظنية الغالبة أو القطعية تحكيما لمبدأ الاحتياط.

السبب الثالث : تعارض أصلين : أحدهما : الأصل في الفعل: الإباحة، والثاني : الأصل صيانة الإنسان من الإضرار بغيره، ويرجح الثاني لكثرة المفاسد المترتبة عليه سدا للذريعة ...

السبب الرابع : ورود آثار صحيحة تحرم أمورا كانت في الأصل مأذونا فيها لأنها تؤدي في كثير من الأحوال إلى مفاسد وإن لم تكن غالبة ولا مقطوعا بها، كالنهي عن الخلوة بالأجنبية [24] مثلا.

والملاحظ أن هذه الأسباب وجيهة، ندرك من خلالها مدى أهمية سد الذرائع في الوقاية والاحتياط حيث يعالج كثيرا من المفاسد قبل وقوعها.

وخلاصة القول في هذا المبحث أن سد الذرائع ثابت في كل المذاهب الإسلامية، وكل ما هناك من فرق بينهم وبين المالكية أن هؤلاء توسعوا فيه توسعا لم يضاهيهم فيه إلا الحنابلة، وهي نظرة طالما عكسها المالكية أنفسهم لتبرير ذلكم التوسع، قال القرافي :

(24) مالك لأبي زهرة : 377.

« فنحن قلنا بسد هذه الذرائع ... فليس سد الذرائع خاصا بمالك، بل قال بها هو أكثر من غيره، وأصل سدها مجمع عليه»[25] وقال في موضع آخر : «فحاصل القضية أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا»[26]. وفي خلال ذلك أوجزنا أسباب ذلكم التوسع، ومع ذلك، يبقى ما روجنا له من انفراد المالكية بحصة الأسد في هذا الصدد مجرد دعوى تحتاج إلى برهان .. وبرهانها في المباحث الموالية :

مظاهر توسع الفقه المالكي في الأخذ بسد الذرائع :

إن مظاهر ذلكم التوسع تتجلى في التطبيقات الكثيرة التي فرعها المالكية في مختلف أبواب الفقه، وفي بحث تمهيدي كهذا يتعذر استقصاؤها كلها ..

ولذلك سأختار مجالات معينة للتطبيق عليها، وقد وقع الاختيار على نماذج من قسم الأحوال الشخصية وأخرى من الحدود، وثالثة من بيوع الآجال في مبحث خاص، كما سنعرض لتطبيقات متفرقة وأخرى لاحقة في مبحث خاص ...

ومما ينبغي الإشارة إليه قبل الدخول في التطبيقات أن أصول الفقه المالكي عموما، وسد الذرائع خصوصا تنبني أساسا على الاجتهادات العمرية[27] والمتتبع لاجتهادات المالكية، يلاحظ أن الإمام مالكا تبنى العديد من تطبيقاته التي تطلب للأمور قبل وقوعها تمشيا مع مبدأ الوقاية خير من العلاج ..

تطبيقات سد الذرائع

نبدأ أولا بالتطبيق في مجال الأحوال الشخصية، ثم نردفه

---

(25) الفروق : 33/2.

(26) شرح تنقيح الفصول له : 404.

(27) نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني ص 63.

بنموذجين من باب الحدود، ونثلث بتطبيقات متفرقة تعقبها تطبيقات على فتح الذرائع، تاركين التطبيق على بيوع الآجال لمبحث مستقل، مرجئين الحديث عن تطبيقات البدع في التدين لمبحث آخر أجلته ضرورة التقسيم المنهجي، حيث ستثار هناك من زاوية كونها مبالغة في سد الذرائع، وفيما يلي تفصيل هذه القضايا ضمن مطالب :

1 – تطبيقات الأحوال الشخصية :

نختار هنا نماذج من الزواج ثم يلي ذلك نموذجان من باب الطلاق :

أ – تطبيقات في باب الزواج :

* **منع الزواج بالكتابيات** : إن الناظر في هذا الزواج يجده مباحا في الأصل لظاهر قوله تعالى : ﴿ *والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب*﴾ عطفا على قوله تعالى :﴿ *اليوم أحل لكم الطيبات*﴾[28]، لكن عمر بن الخطاب رضي الله عنه منعه لما يترتب عليه من فساد عريض ... ذلك أن فتح هذا الباب يشجع شباب المسلمين على التزوج بالأجنبيات لجمالهن أو مالهن، وترك المسلمات العفيفات عرضة للبوار أو الكساد، أو لا قدر الله للزنا والفساد، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين[29] وعلى نهج عمر سار الإمام مالك فأصدر حكمه بكراهة هذا الزواج، وتتأكد الكراهة إذا انعقد بدار الحرب [30] حيث احتمال فساد العقيدة وارد، وضياع الأولاد متوقع .. وطرح هذا المثال كتطبيق للذرائع يتمشى والمعنى الاصطلاحي المتفق عليه، فأصل هذا الزواج مباح، ولم يعرض له المنع لذاته، وإنما لما يترتب عليه من المفاسد التي تلحق فتيات المسلمين ... وإذا

(28) انظر الآية 6 من سورة المائدة.

(29) انظر ذلك في منهج عمر بن الخطاب في التشريع لبلتاجي ص. 305.

(30) الدسوقي على الشرح الكبير 272/2.

نظرنا إلى واقع الناس اليوم، فلن نتردد في منع مثل هذا الزواج - خاصة إذا تعلق الأمر بالبعثات الديبلوماسية أو مهاجرينا بالخارج - ولعل التساهل فيه هو الذي جر علينا كثيرا من الويلات، فبالإضافة إلى بوار المسلمات، وخروج بعضهن إلى الخارج بحثا عن الزواج مهما كان جنس الزوج ودينه، عم الفساد بلجوء شبابنا العامل بالخارج إلى الزواج بالأجنبيات : يهوديات ونصرانيات بل ومشركات لا دين لهن، وقد كان الصواب المنع من زواج الكتابيات قبل أن تعم البلوى .. أما وقد عمت فلا سبيل للخلاص منها إلا بإنزال هذا الحكم على واقع الناس اليوم سدا لذريعة التزوج بالمشركات، ووضع حد لبوار المسلمات.

* **سد ذريعة النظر إلى المخطوبة بغير علمها** : ورد الإذن في السنة بجواز النظر إلى المخطوبة، واختلفت المذاهب في القدر المسموح به [31]. وسار المذهب المالكي مع الجمهور القائل بجواز النظر إلى الوجه والكفين، لكنه كره أن ينظر إليها الخاطب على حين غفلة منها سدا لذريعة الفساد، إذ لو جاز له النظر إليها بغير علمها، لاستغل كل فاسق هذا التساهل في التشريع، ولم يتورع عن النظر إلى محارم الناس، وإذا افتضح أمره تذرع بذريعة الخطبة، وقطعا لدابر الفساد وجب اشتراط علم المخطوبة في النظر إليها ...

ب - تطبيقات في باب الطلاق :

* **توريث المطلقة ثلاثا في مرض الموت** : كما منع المالكية زواج المريض سدا لذريعة إدخال وارث جديد على الورثة، قرر الفقه المالكي استحقاق المطلقة ثلاثا إرثها إذا طلقت في مرض الموت معاملة لمطلقها بنقيض قصده، وقد بالغ المالكية في سد هذه الذريعة وهم على حق حين قرروا لها الإرث، سواء مات زوجها في عدتها أو بعدها، بل حتى لو تزوجت وولدت الأولاد، حتى وإن طلقت ثانية.. [32]

---

(31) الدسوقي على الشرح الكبير 215/2.

(32) بداية المجتهد 82/2.

ومادام حقل الأحوال الشخصية هو الحصن الوحيد الذي مازال يحتضن الشريعة الإسلامية، فجدير بالمحاكم السير على هذا المنوال لوضع حد لكثير من التلاعبات التي غالبا ما يكون بطلاها زوج بلغ من الكبر عتيا، وفتاة مازالت في مقتبل عمرها ... ويصدق على حال بعض الناس اليوم ما قاله شوقي بالأمس :

المال حلل كل غير محلل — حتى زواج الشيب بالأبكار

مازوجت تلك الفتاة وإنما — بيع الصبا والحسن بالدينار

***منع معتدة الوفاة من الزينة والتطيب :**

لماذا منعت المعتدة من الوفاة من ذلك ولم تمنع المعتدة من الطلاق ؟ مع أنهما معا يحرم عليهما الزواج خلال العدة ؟ السبب في ذلك أن ذات عدة الطلاق تكفي حياة الزوج المطلق في زجرها عن طلب نكاح غيره، بينما منعت ذات عدة الوفاة من التطيب لأنها أدعى إلى الزواج، وهو حرام عليها في العدة، ولم يتوفر لها ما توفر لغيرها من الزجر، فكان لا بد من حسم هذا الباب في حال موت الزوج بمنع المعتدة من الزينة وغيرها من دواعي النكاح بما في ذلك التصريح بالخطبة [33] وهو حكم صالح لكل زمان ومكان. وحتى لا يطول بي المقام أكتفي بهذه النماذج، وفي نفسي بقية منها، فهناك تطبيقات سد ذرائع التغالي في المهور، وذرائع عدم توثيق عقود الزواج وإعلامها وغيرها من الأمثلة وسيأتي مزيد منها في موضع آخر من هذا البحث.

2 – تطبيقات سد الذرائع في مجال الحدود :

سيدور الكلام هنا حول منع النظر إلى الأجنبية باعتباره أهم الذرائع المفضية إلى الزنا، وحول الذرائع المؤدية إلى الخمر.

---

(33) عن سد الذرائع بتصرف : 489.

*** منع النظر سدا لذريعة الزنا :**

كثيرة هي التطبيقات التي يمثل بها لسد ذرائع الزنا، فمن ذلك اشتراط الشروط في الزواج وإعلانه، واشتراط الولي والشهادة، ومنع زواج التحليل، وتحريم كشف العورات، وضرورة التفريق بين الأولاد في المضاجع، ومنع إفشاء سر العلاقة الزوجية، وحظر الاختلاط بالأجنبيات، والجلوس في الطرقات [34] إلى غيرها من الأمثلة التي تدل على مدى حرص الشريعة على تنقية المجتمع من الأمراض الخطيرة والمفاسد الجسيمة التي يسببها الزنا، حتى يعم الطهر والحصانة نفوس الناس وفروجهم.. وقطعا لدابر الفساد سد الشرع كل مقدمات الزنا بدءا من النظرة المريبة والخلوة الآثمة[35] حتى الوقوع في الفاحشة. ولذلك عبر القرآن بعدم قربان الزنا كعادته في تحريم الوسائل المؤدية للمقاصد الفاسدة فقال تعالى : ﴿ *ولا تقربوا الزنا* ﴾[36].

ولا أرغب في التطبيق هنا على ما مضى من أمثلة، فأغلبها منع بالسنة، وإطلاق الذرائع عليه من باب التجوز، ولذلك سيقتصر التطبيق على النظر إلى المرأة الأجنبية، ترى فما النظر المراد ؟ وما سر المنع منه ؟

إن الأمر هنا لا يتعلق بالنظر إلى ما هو عورة من الفتاة، فهو حرام بالكتاب، سواء كان بشهوة أم بغيرها، قال تعالى : ﴿ *قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون* ﴾ [37]. كما لا يتعلق الأمر بالنظر إلى غير العورة بشهوة فهو ممنوع بالإجماع. وليس المراد منه نظرة الفجاءة

(34) ن. م : 444.

(35) انظر الفقه على المذاهب الأربعة : 128/5.

(36) الإسراء /32.

(37) النور /30.

فهي معفو عنها بنص السنة : «يا علي، لا تتبع النظرة النظرة، فإن لك الأولى، وليس لك الآخرة» [38]. وإنما النظر المقصود هنا والذي ينبغي عرضه على سد الذائع هو خصوص النظر إلى غير العورة بغير شهوة، وهو الوجه والكفان عند المالكية.

قد يقول قائل : لا بأس بهذه النظرة البريئة مادام السلف الصالح لم يمنعها صراحة، ومادامت بغير شهوة إلى غير العورة، وربما احتكم أحدهم لهواه فبان له أن في تلك النظرة استدلال على براعة الخالق في تصوير المخلوق ... ﴿*ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله*﴾ [39] ومهما قيل، فإن المسلم لا يطمئن لهذا الجواب .. والنظر إلى محاسن الأجنبيات لم يكن في يوم من الأيام ليأتي بخير ... فهو سهم من سهام الشيطان، يحرك الشهوة، ويفتح الذرائع للزنا. واليوم إذ برزت المرأة – أكثر من أي وقت مضى – كمظهر من مظاهر الفتنة والإغواء، ونزعت لباس الحشمة والوقار، وساعد على ذلك أن شاع الاختلاط وتعددت الخلوات، وآل المآل إلى ما نشاهده في حياتنا اليومية من التبرج والسفور ...

ومن ثم أصبح لزاما وضع حد لهذا النظر المخصوص، لأن الأمر يتعلق بشرف المرأة وعفتها، فإذا ما سمح بهذا النظر وانقادت له المرأة بضعفها العاطفي، ومساعدتها على ذلك بخروجها عارية إلى الشارع فقد ابتذلت كرامتها، وليس من صالح المجتمع عموما أن تتخلى الفتاة عن صيانتها، ففي انحرافها تشجيع على الفساد واثارة للشهوة، وكلنا يعلم أن الغريزة الجنسية من أقوى الغرائز وأعنفها على الإطلاق ... [40].

ومما يؤكد ضرورة سد ذريعة النظر المقصود : فساد أحوال

---

(38) رواه أبو داود في سننه 246/2.

(39) القصص /50.

(40) انظر فقه السنة لسابق 180/2 و340.

الناس اليوم، والأحكام تتغير باختلاف الزمان والمكان والأحوال .. لأن هذه النظرة إن أجيزت في زمن ساد فيه الصلاح وسمت فيه الأخلاق وسيطر فيه الوازع الديني على النفوس لا تجوز بحال في زمن غلبت فيه على الناس الفتن والشهوات، وضعف فيه الوازع الديني، وتغيرت المفاهيم، فسيطرت العواطف المريضة على النفوس، فعمت البلوى بسبب هذا النظر :

كل الحوادث مبدؤها من النظر ومعظم النار من مستصغر الشرر

ولن تخف حدة الشهوة أو الوقوع في الزنا إلا بكبح جماح العين ووضع حد لهذا النظر المخصوص :

وكنت اذا أرسلت طرفك رائدا لقلبك يوما اتعبتك المناظر
رأيت الذي لا كله أنت قادر عليه ولا عن بعضه أنت صابر[41]

واستشعارا لخطورة ذلكم النظر وجب وضع حد له وإن اقتضى الأمر وضع تشريعات خاصة، فباب التعزير واسع، فيه يجد الإمام مجالا خصبا لإصدار تشريعات من صميم الشريعة.

فإذا لم يمنع الشباب ضميرُهم وتدينُهم عن هذه التصرفات ردعتهم عقوبة السلطان، فللحاكم إصدار تعزيرات لكل من يجده يتتبع عورات النساء... فإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن ..

ومشهور المذهب المالكي في هذه الصدد هو منع النظر إلى غير العورة بغير شهوة [42] والقدماء لم يمنعوا هذا النظر، والمتأخرون منعوه.. وهذا الخلاف ليس خلاف حجة وبرهان، وإنما هو اختلاف

---

(41) عن روائع البيان في تفسير آيات الأحكام من القرآن للصابوني 148/2-149.

(42) انظر الدسوقي : 214/1.

عصر وأوان، كما قررنا قبل، فلو وجد المجيزون في عصر المانعين لما ترددوا في وضع حد لهذا النظر، فالأولون وجدوا أن افضاء النظر إلى الزنا في عصرهم ضعيف الاحتمال، ووجده المتأخرون قوي الإفضاء[43]. واليوم نجد من الصعوبة بمكان على نفوس ضعف فيها الوازع الديني أن تنظر إلى المرأة بغير شهوة، فقد أصبح احتمال أداء النظر إلى الزنا من القوة بمكان، فاحتياطا لهذا الفساد وجب سد هذا الباب، وهو أمر ينسجم مع ما درج عليه المالكية في سد الذرائع التي يكثر افضاؤها إلى المفاسد ولو لم تبلغ مبلغ القطع أو الظن الراجح...

سد ذرائع الخمر :

بما أننا أسهبنا كثيرا في الحديث عن النقطة السابقة لأهميتها، خاصة وأنها باتت موضع خلاف إلى جانب ذرائع بيوع الآجال، فلن نتوسع كثيرا في سد ذرائع الخمر، ونكتفي بذكر حديث الرسول ﷺ: "لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة : عاصرها ومعتصرها وشاربها وساقيها وحاملها والمحمولة إليه وبائعها ومبتاعها وواهبها، وآكل ثمنها"[44] فبمقتضى هذا الحديث جاز لولي الأمر أن يمنع من زرع المخدرات والاتجار بها ويفرض على متعاطيها عقوبات زاجرة [45]. ويلحق بذلك منع التدخين نظرا لما يصاحبه من مخدرات ومسكرات متى وقع الاختلاط مع قرناء السوء، ومعلوم أن من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ومن يتجر في الخمر أو يصنعها، فإن احتمال وقوعه في مفسدة شربها يبلغ حد القطع أو الظن الغالب.

(43) انظر سد الذرائع : 111/110.

(44) رواه الترمذي، انظر صحيحه بشرح ابن العربي ج5 ص 295، وانظر سنن ابن ماجة 1122/2.

(45) الشريعة صالحة لكل زمان ومكان : للخضر حسين : 42.

3 - تطبيقات متفرقة :

* **سد ذرائع البدع في الدين** : يعد موضوع البدع من أبرز تطبيقات سد الذرائع في الفقه المالكي، وأقدم من ألف في الموضوع أبو بكر الطرطوشي (ق 6) ألف كتابه الحوادث والبدع[46] غير أن أروع مؤلف في البدع هو "الاعتصام" للشاطبي... وقد كان الإمام مالك يكره كل بدعة وإن كانت في خير، فمن ذلك كراهته القدوم إلى بيت المقدس خيفة أن يتخذ الناس ذلك سنة، وكذلك كان لا يزور قبور الشهداء، وقباء، مع ما جاء في الآثار من الترغيب في إتيانها... وذلك ما عناه الشاطبي بقوله : قد يكون أصل العمل مشروعا ولكنه يصير جاريا مجرى البدعة من باب الذرائع [47].

ومن ذلك ما ابتلينا به في عصرنا من شد الرحال إلى قبور الأولياء وتقديس بعض الأماكن وتجصيص القبور وغيرها من البدع التي تحدث عند قبور الصالحين..

وكلها بدع ينبغي أن تمنع، وذرائع يجب أن تسد حتى لا يتخذ العوام الأموات أولياء من دون الله، ولنا في تشريعات عمر رضي الله عنه القدوة الحسنة، حيث أمر باستئصال شجرة بيعة الرضوان لما رأى الناس يتهافتون على الصلاة عندها تبركا بها، فقال : «أراكم.. رجعتم إلى العزى، ألا لا أوتى منذ اليوم بأحد عاد لمثلها إلا قتلته بالسيف كما يقتل المرتد، ثم أمر بها فقطعت» [48] فعمر هنا منع مباحا في الأصل، وهو الصلاة تحت الشجرة، وهدد بفعل محرم في الأصل وهو قتل كل من وجده يصلي تحتها، وما حمله على ذلك إلا خوفه على عقائد المسلمين أن تتسرب إليها رواسب الشرك وأوثان الجاهلية.. [49].

---

(46) انظر سد الذرائع 629...

(47) الإعتصام : 347/1.

(48) منهج عمر في التشريع : 387.

(49) نظرية الضرورة الشرعية لجميل بن مبارك 268-269.

* **منع القاضي من الحكم بعلمه** : منع من ذلك المالكية والحنابلة، وأوجبوا عليه الرجوع إلى البينات والوقوف عندها مخافة أن يتخذ ضعاف القلوب من القضاة علمهم بالواقعة ذريعة إلى الجور في القضية [50].

* **منع الصائم من تقبيل زوجته في رمضان** : وقع الإجماع على كراهة القبلة للصائم إذا كان لا يأمن من أن تثير شهوته، وهي رواية عن مالك، لكن المشهور عنه كراهتها مطلقا [51] أمن أم لم يأمن. وإذا كان هذا في زمن الصلاح، فالمنع آكد في زمن ضعفت فيه القلوب...

* **وجوب تضمين الصناع سدا لذريعة الإنكار** : ضمن المالكية الصناع ما ادعوا هلاكه من المصنوعات المدفوعة إليهم، كان ذلك بجناية أيديهم أو بدونها [52] فهذا الحكم وإن بدا مخالفا لمبدأ عدم الضمان، لأن الصناع أمناء، والأمناء لا يضمنون، قال ابن عاصم :

والأمناء في الذي يلونا ليسوا لشيء منه يضمنونا [53]

فإنه ذريعة دفعت درءا لتلاعبات الصناع وتأثيرهم في المصنوعات...

* **منع الهدية إلى الموظفين** : إن الهدايا إذا كانت مرغوبا فيها في الإسلام خاصة بين الأقارب، فإنها إذا قدمت إلى الموظفين فهي أصل كل بلية، لأن الإنسان لا يقدم الهدية للموظف لذاته أو لصداقة تجمعه به، وإنما يقدمها له من أجل منصبه، وحال لسانه يقول "عسى أن ينفعنا ..." وهو باب من أبواب الفساد يبدأ خفيا خفيفا، ثم يستفحل ويستشري، وليس الخبر كالعيان، فكيف إذا اجتمع

(50) انظر الشريعة صالحة لكل زمان ومكان : 43.

(51) انظر الزرقاني على الموطأ : 94/2 وانظر سد الذرائع : 609.

(52) الدسوقي على الشرح الكبير : 29/4.

(53) إحكام الأحكام على تحفة الحكام ص : 272.

الخبر مع العيان؟.[54] وأصل المنع من التهادي إلى الموظفين ما جاء في صحيح مسلم أن النبي ﷺ استعمل رجلا* لجمع الزكاة، فلما قدم قال له : هذا لكم وهذا أهدي لي، فقام الرسول في الناس خطيبا، فقال : **ما بال عامل أبعثه، فيقول هذا لكم وهذا أهدي لي أفلا قعد في بيت أبيه -أو قال أمه- حتى ينظر أيهدى إليه أم لا؟**[55] ثم حذر من عواقب الهدية إلى الموظفين...

ونكتفي بهذا القدر من التطبيقات لننتقل إلى ايراد بعض التطبيقات على فتح الذرائع ...

تطبيقات على فتح الذرائع :

1 – يجوز دفع مال فداء لأسارى المسلمين، فالأصل في دفع مال للمحارب محرم لما فيه من تقوية له، وفي ذلك ضرر بالمسلمين، ولكن أجيز الدفع لما يتحقق من وراء ذلك من حرية طائفة من المسلمين وإطلاق سراحهم وتقوية المسلمين.

2 – ومنها إعطاء المسلمين مالا لدولة محاربة لدفع أذاها إذا لم يكن لجماعة المسلمين قوة يستطيعون بها حماية الشوكة وحفظ الحوزة..

3 – ومن ذلك دفع الرشوة لاتقاء الظلم إذا لم يقدر المظلوم على دفعه إلا بها، فقد أجازها المالكية والحنابلة إذا كان الذي يطلبه حقا خالصا، وتعينت الرشوة سبيلا لدفعه...

4 – إعطاء المال لمن يقطعون الطريق على الحجاج ويمنعونهم من الوصول إلى بيت الله الحرام إلا بدفع المال، فقد أجاز ذلك بعض المالكية وبعض الحنابلة[56] ويقاس على ذلك دفع المال لمن أراد هتك

---

(54) نظرية المقاصد للريسوني : 75.

(55) انظر الحديث بتمامه في صحيح مسلم بشرح النووي : 219/12.

(*) هو رجل من الأسد يقال له ابن اللتبية : ن.م : 218/12.

(56) انظر أصول الفقه لأبي زهرة : 293-294.

عرض امرأة، أو الإعتداء على أحد إذا ساعد ذلك على إحجامه عما عزم القيام به..

إلى غير ذلك من الأمثلة التي هي في الواقع جلب للمصالح ودرء للمفاسد.

وبانتهاء هذا المبحث نواصل التطبيقات على سد الذرائع فنقف في المبحث الموالي مع سد ذرائع بيوع الآجال..

توسع الفقه المالكي في سد ذرائع بيوع الآجال

بيوع الآجال باب واسع في الفقه المالكي، وقد أوصل فقهاء المذهب صوره إلى ألف مسألة [57] وقد أفردته بمبحث خاص لأهميته، ولا أدعي أنني سأوفيه حقه بقدر ما سأعمل على تعريف بيوع الآجال واستعراض صور المنع والجواز فيها، وذكر الأسباب والأدلة. والضوابط والشروط، وجرد الصور التي منعها مالك، كما سأحاول تحقيق الخلاف بين المالكية وغيرهم في هذه البيوع.

التعريف بِبُيُوع الآجال واستعراض صورها المشهورة :

1 – تعريفها :

يعرف المالكية هذه البيوع بأنها العقود التي ظاهرها الصحة، ويتوصل بها إلى استباحة الربا [58] وبعبارة أخرى هي كل بيع جائز في الظاهر لكنه يؤدي إلى ممنوع في الباطن، [59] فيتهم المتبايعان بقصدهما بالجائز محظورا في المآل.

قال الباجي: ذهب مالك إلى المنع من الذرائع، ثم عرفها قائلا: وهي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور،

---

(57) الفروق 32/2.

(58) المقدمات الممهدات لابن رشد الجد : 39/2.

(59) شرح الخرشي على خليل : 2/4.

وقصر التعريف على بيوع الآجال لما قال بعد ذلك : «وذلك نحو أن يبيع السلعة بمائة دينار إلى أجل، ويشتريها بخمسين نقدا[60].

وهكذا تجمع التعريفات على أن هذه البيوع الممنوعة تنسجم مع المعنى الاصطلاحي لسد الذرائع وأنها تنحصر في مجال العقود، ونعرض فيما يلي لصورها.

2 - استعراض صورها المشهورة :

أ - الصورة الأم في بيوع الآجال : تتمثل الصورة الأم التي عنها تتفرع باقي الصور في المثال التالي : إذا باع رجل سلعة لآخر بمائة درهم إلى أجل، ثم اشتراها منه بخمسين نقدا، يكون العاقدان قد توصلا بما أظهراه من البيع الصحيح إلى سلف خمسين في مائة إلى أجل، وهو عين الربا، قال في المقدمات : وذلك حرام لا يحل ولا يجوز [61].

ب - الصور التي تولدت عن الصورة الأساسية : انطلاقا من الصورة الأم تتولد فروع متعددة ناتجة عن الأحوال المختلفة لكل من الأجل والثمن والسلعة والبائع والمشتري [62].

والصور هنا قد تصل إلى سبع وعشرين أو تزيد، لكن إذا ضربنا ثلاث صور الثمن الثاني وهو إما مثل أو أقل أو أكثر في أربع صور الشراء الثاني، وهو أما نقدا أو للأجل الأول أو إلى أقل أو الى اكثر منه، حصلنا على اثنتي عشرة صورة[63] منها الجائز ومنها الممنوع، وفيما يلي تفصيل ذلك :

تمييز الجائز والممنوع من صور بيوع الآجال :

أ - الصور الجائزة : عددها تسعة، وأجملها فيما يلي :

---

(60) إحكام الفصول في أحكام الأصول : 690.

(61) أنظر المقدمات : 39/2.

(62) أنظرها مفصلة في سد الذرائع : 306 وانظر القوانين الفقهية : 233.

(63) الخرشي : 4/4.

1 – شراء ما باعه بعشرة إلى أجل بعشرة نقدا،

2 – شراء ما باعه بعشرة إلى أجل بعشرة دون الأجل،

3 – شراء ما باعه بعشرة إلى أجل بعشرة لنفس الأجل،

4 – شراء ما باعه بعشرة لأجل، بعشرة لأبعد من ذلك الأجل،

5 – شراء ما باعه بعشرة لأجل، بثمانية لنفس الأجل،

6 – شراء ما باعه بعشرة لأجل، بثمانية لأجل أبعد من الأول،

7 – شراء ما باعه لأجل باثني عشر نقدا،

8 – شراء ما باعه بعشرة لأجل، باثني عشرة دون الأجل،

9 – شراء ما باعه بعشرة لأجل، باثني عشر للأجل نفسه[64].

ب – الصور الممنوعة :

1 – شراء ما باعه بعشرة إلى أجل بثمانية نقدا.

2 – شراء ما باعه بعشرة إلى أجل بثمانية دون الأجل.

3 – شراء ما باعه بعشرة إلى أجل باثني عشر لأبعد من الأجل الأول[65].

جـ – شروط المنع في سد ذرائع بيوع الآجال : حدد المالكية خمسة شروط لبيوع الآجال التي تتطرق منها التهمة وهي :

أولا : أن يكون البيع الأول لأجل.

ثانيا : أن يكون الشيء المشترى أولا هو المبيع ثانيا.

ثالثا : أن يكون البائع أولا هو المشتري ثانيا أو من ينزل منزلته.

رابعا : أن يكون البائع ثانيا هو المشتري أولا ومن ينزل منزلته.

---

(64) انظر سد الذرائع : 307 و308.

(65) ن. م. وانظر الخرشي 4/4.

خامسا : أن يكون صنف ثمن الشراء الثاني من صنف ثمنه الأول، أو لا.

ويضاف شرط **سادس** وهو أن يشتري البائع ما باعه لنفسه..[66].

علة المنع والجواز والضابط في ذلك :

1 – لماذا أجيزت الصور التسع ؟

أجاز الفقهاء المالكيون الصور التسع لعدم تحقق التهمة، ذلك أن من يشتري ما باعه بعشرة لأجل بعشرة لأجل دونه، أو لأبعد منه يتساوى ما يدفعه مع ما يأخذه، ومن ثم فلا تلحقه تهمة دفع قليل في كثير .. وكذلك الأمر بالنسبة للذي يشتري ما باعه بعشرة لأجل، بثمانية للأجل نفسه أو لأبعد منه، ونفس الشيء بالنسبة لمن باع بعشرة لأجل ثم اشترى باثني عشر نقدا أو لدون الأجل أو للأجل نفسه، فلم تلحقه في الصور كلها تهمة التذرع بدفع قليل ليحصل على كثير[67].

2 – سبب منع الصور الثلاث :

إنما منعت الصور الثلاث لتحقق تهمة دفع قليل في كثير، فآل الأمر إلى سلف جر نفعا بعد أن عادت السلعة إلى صاحبها وهو ربا ممنوع. وبيان ذلك أن البائع في الصورتين الأوليين يدفع ثمانية الآن ليأخذ عشرة بعد شهر، وفي الثالثة يدفع البائع الثاني عشرة بعد شهر، يأخذ عنها اثني عشر بعد شهرين، فالحاصل، أن المآل في الصور الثلاث واحد، وهو دفع قليل في كثير، وكل ما هناك أن المسلف في الأوليين هو البائع، وفي الثالثة هو المشتري. [68] وقد لخص ابن جزي علة المنع والجواز فقال في اختصار شديد : "وإذا

---

(66) سد الذرائع : 113 و الخرشي 4/4.

(67) انظر سد الذرائع : 308.

(68) أنظر ن. م.، والخرشي : 4/4.

قويت التهمة وقع المنع، وإن فقدت حصل الجواز، وإن ضعفت حصل الخلاف في مراعاة التهم البعيدة" [69] ومن ثم فلا مفهوم لهذه الصور الثلاث، وإنما الأمر يتعلق بحضور التهمة وتخلفها ...

3 - ضابط المنع والجواز :

والضابط في ذلك أنه متى تساوى الأجلان في صورة من تلك الصور تحقق الجواز، لا علينا اتفق الثمنان أو اختلفا، وهو الضابط نفسه الذي يطبق على الثمنين، فإن تساويا فاحكم بالجواز بغض النظر على اتفاق الأجلين أو اختلافهما. أما إذا اختلف الأجلان أو الثمنان، فالضابط هنا أن ينظر إلى اليد السابقة بالعطاء، فإن دفعت قليلا وعاد إليها كثيرا فالمنع، وإن كان العكس فالجواز.

وحالات تساوي الأجلين أو الثمنين أو اختلافهما تصل إلى مجموع الصور الإثني عشر [70] ويبقى ذلكم الضابط حكما في المنع والجواز ما لم يتعرض المتبايعان للمقاصة نفيا أو إثباتا، وإلا تغير الحكم من الجواز إلى المنع أو من المنع إلى الجواز، ولولا خشية الإطالة لأثرنا موضوع المقاصة.

وجه منع بيوع الآجال وأدلة ذلك :

اتفق علماء المالكية على أن حكم بيوع الآجال هو الفسخ مع اختلافهم في تحديد محله، هل يفسخ العقد الثاني فقط أو الأول أو هما معا ...؟ وعليه فجملة أقوال المالكية في الموضوع أن من مسائل بيوع الآجال ما اتفق على المنع منه، ومنها ما فيه قولان بالمنع والجواز، ومنها ما فيه قول مشهور بالجواز وآخر ضعيف بالمنع.. [71]

وكيفما كان الأمر فالذي يهمنا هنا أن نبين في هذا الفرع وجه المنع وتبيان أدلة ذلك ويتجلى ذلك في المطلبين التاليين :

---

(69) القوانين الفقهية 251.

(70) انظرها في سد الذرائع 308، 309 والخرشي 4/4 و5.

(71) انظر ذلك في الفروق 276/3 وسد الذرائع : 310-311.

1 – وجه المنع من بيوع الآجال :

نقل اللخمي الخلاف في هذه القضية فقال : ذهب أبو الفرج إلى أن وجه المنع هو كونها أكثر معاملات أهل الربا.. وبناء على هذا الوجه فإن من علم من حاله تعاطي الفساد منع عقده وإلا فلا، وإن تأرجحت حاله بين بين، فالصواب في نظري أن نحكم المنع تغليبا لجانب درء المفاسد، وعلى خلاف هذا الوجه يرى ابن مسلمة أن صور النزاع إنما منعت سدا لذرائع الربا ومن هذا الوجه تمنع بيوع الآجال، سواء شاع في الناس التعامل بها أو قل، فالواجب منعها قطعا لدابر الفساد، ولو كان العاقد من أهل الفضل والدين. وعليه يحمل قول عائشة رضي الله عنها حين أنكرت على زيد ابن أرقم مبايعته أم ولده، مع علمها بأنه من أبعد الناس عن الربا. (72) وهذا الوجه هو الذي ينبغي اتباعه لأنه أكثر احتياطا، ولربما كان صاحب الفضل والدين أحق بالمنع، لأنه قدوة، فلا يعقد عقدا تحوم حوله الشبهات.

2 – أدلة المنع من بيوع الآجال :

مما استدل به المالكية على منع بيوع الآجال ما يلي :

أولا : الاستدلال بأصل سد الذرائع القاضي بسد ذرائع الفساد عموما.. وصور بيوع الآجال الممنوعة ما هي إلا عقود ظاهرة الجواز، اتخذت ذريعة إلى الربا فوجب منعها لكثرة تعامل الناس بها كثرة كادت تظاهي القطع أو الظن الغالب.

ثانيا : الاستدلال بحديث منع العينة، وهل العينة إلا تطبيق من تطبيقات بيوع الآجال والحديث هو «إذا ضن الناس بالدينار والدرهم، وتبايعوا بالعينة، واتبعوا أذناب البقر، وتركوا الجهاد في سبيل الله أنزل عليهم بلاء فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم (73).»

---

(72) انظر الفروق 269/3 وهامشه : 276/3.

(73) أخرجه أبو داود عن ابن عمر وفي إسناده مقال، ولاحمد من رواية عطاء ورجاله ثقات، المسند28/3 وصححه ابن القطان، أنظر سبل السلام 41/3 وانظر سنن ابي داود 274/3-275.

ثالثا : استدلوا لمنعها بكثرة قصد الناس التحيل بها إلى الممنوع فالإمام مالك إنما منعها لاتهامه العاقدين بتحيلهما وقصدهما دفع القليل في الكثير، فزورا صورة البيع الظاهر الجواز للتوصل بها إلى الحرام [74].

رابعا : ومن أظهر أدلتهم ما ذكره مالك في الموطأ من أن أم ولد زيد بن أرقم، قالت لعائشة رضي الله عنها : يا أم المؤمنين إني بعت من زيد بن أرقم عبدا بثمانمائة إلى العطاء، واشتريته منه بستمائة نقدا، فقالت عائشة : بئس ما شريت، وبئس ما اشتريت، أخبري زيدا بن أرقم أنه أبطل جهاده مع رسول ﷺ إلا أن يتوب، قالت : أرأيتني إن أخذته برأس مالي، فقالت عائشة : ﴿ *فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله* ﴾ [75] قال القرافي تعقيبا : «وهذا التغليظ العظيم لا تقوله -عائشة- رضي الله عنها إلا عن توقيف، فتكون هذه الذرائع واجبة السد وهو المقصود»[76]. بقي أن نستعرض بعض الصور التي منعها الإمام مالك لأدائها إلى أصول الربا، قبل أن نمضي إلى تحقيق الخلاف في بيوع الآجال ...

بعض الصور التي منعها الإمام مالك لأدائها إلى أصول الربا:

قال ابن رشد الحفيد :«الصورة التي يعتبرها مالك في الذرائع في هذه البيوع هي أن يتذرع منها إلى : أنظرني أزدك، أو إلى بيع ما لا يجوز متفاضلا، أو بيع ما لا يجوز نساء، أو إلى بيع وسلف أو إلى ذهب وعرض بذهب، أوالى ضع وتعجل، أو إلى بيع الطعام قبل أن يستوفى، أو بيع وصرف، فإن هذه هي أصول الربا» [77]. وفيما يلي تطبيقاتها :

أولا : مثال ما يؤدي إلى أنظرني أزدك : قال مالك في الرجل

(74) انظر أصول الفقه لوهبة الزحيلي 895/2.

(75) استدلت بآية الربا في البقرة رقم 274، والحديث أخرجه عبد الرزاق في مصنفه.

(76) الفروق : 267/3.

(77) بداية المجتهد : 107/2.

يكون له على أخر مائة دينار إلى أجل، فإذا حلت قال له الذي عليه الدين : بعني سلعة يكون ثمنها مائة دينار نقدا بمائة وخمسين إلى أجل، قال مالك : هذا بيع لا يصلح، ولم يزل أهل العلم ينهون عنه، وعلة المنع أن يؤدي إلى انظرني أزدك، فحقه أن يمنع سدا لذريعة الربا [78].

ثانيا : مثال ما يؤدي إلى بيع ما لا يجوز متفاضلا : يتصور ذلك فيما إذا اشترى أحد المتعاقدين ما باعه بعشرة لأجل بثمانية لأجل دونه، لم يجز العقد لما يؤول إليه من بيع ما لا يجوز متفاضلا، وهو بيع العين بالعين. بالإضافة إلى ما في هذه الصورة من تهمة سلف جر نفعا [79]، فيتأكد المنع حينئذ سداً لذريعة الربا.

ثالثا : مثال ما يؤدي إلى بيع ما لا يجوز نساء : تتحقق هذه الصورة فيمن باع بذهب إلى أجل ثم اشترى بفضة، يحتمل أمره اثنتي عشرة حالة، لأن قيمة الذهب إما أن تكون مثل قيمة الفضة أو أقل أو أكثر، وفي كل إما أن يكون الشراء الثاني نقدا أو لدون الأجل الأول أو له نفسه أو لأبعد منه ... ومثلها إذا كان البيع بفضة إلى أجل ... فجميع الصور ممنوعة، لأن العقد فيها يؤول إلى بيع ما لا يجوز نساء، ذلك أن السلعة لما عادت إلى صاحبها اعتبرت ملغاة، وآل الأمر إلى بيع الذهب بالفضة إلى أجل، وهو ممنوع شرعا.

رابعا : مثال ما يؤدي إلى بيع وسلف : من باع سلعتين بدينارين إلى شهر، ثم اشترى واحدة منهما بدينار نقدا، لم يجز صنيعه هذا، فقد آل أمره إلى دفع دينار وسلعة نقدا وأخذ بدلهما دينارين بعد شهر أحدهما عن السلعة، وهو بيع، والآخر عن الدينار المنقود وهو سلف [80]، والسلعة لما عادت للبائع صارت لغوا.

---

(78) انظر الموطأ، كتاب البيوع، باب ما جاء في الربا في الدين : 673/1.

(79) الخرشي : 1/4.

(80) الخرشي : 1/4.

خامسا : مثال ما يؤدي إلى ذهب وعرض بذهب : وذلك كمن يبيع ثوبا بعشرة دراهم إلى أجل ثم يشتريه مع سلعة أخرى بمثل الثمن الأول أو أقل نقدا أو لدون الأجل لم يجز ... فكأنه باع عشرة دراهم بعشرة وثوب مثلا، أو بثمانية وثوب. وكلاهما غير جائز، لأن العقد الثاني أعاد للبائع سلعته، فلما عادت صارت لغوا ... [81].

سادسا : مثال ما يؤدي إلى ضع وتعجل : من باع سلعة بعشرة دراهم إلى أجل، ثم سأل المشتري تعجيل الثمن فلم يقبل، فقال أشتريها منك باثني عشر، أدفع لك منها درهمين، وتجري المقاصة في الباقي لم يجز لما يؤدي إليه من ضع وتعجل [82].

سابعا : مثال ما يؤدي إلى بيع الطعام قبل أن يستوفى : من أسلم في طعام، وقبل حلول الأجل جاء يستقيل المسلم إليه، بزيادة أو نقصان لا تصح إقالته، لأنها بيع جديد، فيكون المسلم إليه قد باع الطعام قبل قبضه [83].

ثامنا : مثال ما يؤدي إلى بيع وصرف : جاء في المدونة : قلت أرأيت إن بعته ثوبا بعشرة دراهم محمدية إلى شهر، فاشتريته بثوب نقدا، وبخمسة دراهم يزيدية إلى شهر ؟ قال : لا خير في هذا، لأنه رجع إليه ثوبه الأول فألغي فصار كأنه باعه ثوبه الثاني بخمسة دراهم محمدية، فهذه صورة البيع على أن يبذل له إذا دخل الأجل خمسة يزيدية بخمسة محمدية، وهذه صورة الصرف [84].

ضوابط سد الذرائع

سبح الفكر فيما سبق مع التوسع المالكي في سد ذرائع

(81) انظر سد الذرائع 619 ...

(82) بداية المجتهد بتصرف 144/2.

(83) ن. م. 206/2.

(84) المدونة 120/9، وانظر سد الذرائع : 621.

الفساد واتضح من خلال التحليل : التوسع المذموم، وقد أدى بنا الأمر إلى عقد مبحث خاص للتذرع المبالغ فيه وأكدنا هناك أنه لا تجوز المبالغة في سد الذرائع حتى لا يفضي الأمر إلى تعطيل كثير من المصالح.

وسيراً على نفس النهج، نضع هنا آخر حلقة في عقد ما مضى من تلكم القضايا، وليس ذلك سوى طرح شروط حاسمة لتوجيه سد الذرائع حتى لا يكون عرضة للفساد التشريعي، فضبطه بمقاييس معتبرة أمر ضروري، وإلا جاز لكل من دب وهب أن يدعي الاجتهاد في هذا الفن مع أنه معترك صعب المنال لخضوعه للتقدير المصلحي...

الضابط الأول : أن يكون الفعل المباح ذريعة الى مفسدة :

وذلك واضح من خلال تعريف الشاطبي، بحيث أفاد أن الذريعة هي التوسل بما هو مصلحة الى مفسدة، وإنما سدت هنا لتعارض مصلحة الفعل مع مفسدة المآل. فقدم دفع المفسدة على جلب المصلحة ...[85].

الضابط الثاني : كون المفسدة المتذرع اليها منصوصا عليها

وبناء على هذا الشرط، فإن الذرائع التي ينبغي سدها هي التي توصل إلى فساد منصوص عليه، وتفتح بالمقابل إذا كانت تؤدي إلى حلال منصوص عليه، فسدها في الأول يكون لمفسدة عُرفت بنص، وفتحها في الثاني لمصلحة عرفت بنص، ووجه ذلك أن المصلحة والمفسدة التي شهد لها النص مقطوع بها، فتكون الذرائع لخدمة النص [86].

ولا أحد يماري في نجاعة هذا الشرط، وتطبيقه يعصم سد

(85) انظر نظرية المصلحة لحسين حامد 206.

(86) انظر مالك لأبي زهرة 348 وأصول الفقه له 294-295.

الذرائع من عبث العابثين، لكن المالكية لا يشترطون هذا الشرط، وقد تبين هذا، وشذ ابن العربي عن مجموعهم فاشترطه، وذلك بقوله: «وقاعدة الذريعة التي يجب سدها شرعا هو ما يؤدي من الأفعال المباحة إلى محظور منصوص عليه لا مطلق محظور» [87].

الضابط الثالث : أن تكون المفسدة المتذرع إليها بالفعل المشروع مساوية أو راجحة على مصلحة الفعل المأذون فيه، أما إذا ربت مصلحة الفعل المشروع على مفسدته فإن الفعل لا يمنع، والذريعة لا تسد، وذلك ما عبر عنه الشاطبي لما قال : «ولا مصلحة تتوقع مطلقا مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد» [88] ولا أريد أن أتوسع في هذه النقطة وسيأتي تفصيلها في العلاقة بين سد الذرائع والمصلحة.

الضابط الرابع : أن تكون مفسدة المآل كثيرة :

وبعبارة أخرى أن لا تكون مفسدة المآل ضعيفة أو نادرة أمام مصلحة الوسيلة، فالنادر لا حكم له، ومفسدته مرجوحة، اتفق الجميع على إلغائها وعدم اعتبارها، فليست كل ذريعة إلى ممنوع تحسم [89]. ففي القضية تقسيمات كما مر معنا ... فهناك ذرائع مجمع على سدها لقطعية الإفضاء فيها أو غلبته وأخرى نادرة لا يلتفت إليها، وأخرى يكثر فيها الإفضاء، وهذه أحق أن تلحق بالقطع الغالب، وقد رأينا خلال حديثنا عن بيوع الآجال أن المالكية يمنعون السلف المؤدي إلى المنفعة ولو لم يقصد ذلك عاقداه، فيكفي في ذلك كثرة القصد في الناس عادة، فالمظنة كافية فيه، والكثرة عندهم هي الضابط، أما القصد فهو خفي لا يظهر.. فأقيمت الكثرة مقامه ..[90] وقد مضى معنا هذا في وجه المنع من الذرائع فليراجع هناك..

---

(87) أحكام القرآن 65/3 آخذا عن تهذيب الفروق 44/2.

(88) الموافقات 196/4.

(89) انظر مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور 123.

(90) نظرية المصلحة لحسين حامد 213.

الضابط الخامس : ألا تثبت إباحة الأصل بنص شرعي

فإذا حصل ذلك سقط الاستدلال بسد الذرائع، إذ لا يصح شرعا ولا عقلا تقديم دليل مختلف فيه على دليل متفق عليه، ألا ترى أن عمر عزم على تحديد صدقات النساء لما رأى التباهي في رفع المهور، فلما ذكرته تلك المرأة بقوله تعالى : ﴿وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا﴾ (91) قال قولته الشهيرة «أصابت امرأة، وأخطأ عمر» (92). ومن ثم، وجدنا كثيرا من الذرائع قد فتحت رغم وجود مظنة الفساد مآلا لثبوت ذلك بالنص، وما صنيع عمر إلا مثال واحد من الأمثلة الكثيرة.

الضابط السادس : ألا تكون ثمة حاجة ملحة في إباحة الأصل

فإذا تعينت، وجب اعتبار السبب وإلغاء المآل، ومن ذلك إباحة الرسول ﷺ العرية * استثناء من نهيه عن المزابنة، فالأصل في هذا التعامل أنه ربوي، وكان الجاري مع الأصول أن تمنع كالمزابنة، لأنها بيع رطب بيابس من جنسه إلى أجل، وفيه غرر كذلك لأنه بيع معلوم بآخر مجهول، ولكنه أبيح للحاجة الملحة (93) فلم يلتفت إلى المآل والغي سد الذريعة في هذا الباب.

وأخيرا يمكن القول أن التزام هذه الضوابط سيعطي لسد الذرائع هيبته، ويجعل المنكرين له يعدلون من آرائهم، والمغالين فيه يرجعون إلى اعتدالهم، فيؤمن التسيّب أو التشدد وتتضافر جهود الجميع للعمل سويا على وضع نظرية مستقلة موضوعها : سد الذرائع.

---

(91) النساء : 20.

(92) انظر أصول الفقه لأبي زهرة 233.

(93) أنظر بداية المجتهد 163/2.

(*) والعرية في الفقه المالكي أن يهب الرجل ثمرة نخله أو نخلات من بستانه لرجل بعينه، فيجوز للمعري شراؤها من المعري له بخرصها ثمرا على أن يعطيه الثمر الذي سيشتريها به عند الجذاذ وهو بيع الرطب بالتمر الجاف أجيز للحاجة إليه/ أنظر بداية المجتهد 163/2. نقلا عن منهج المالكية في الاستدلال بالمآلات الشرعية لعبد الله لخضر، رسالة مطبوعة على ستانسيل بجامعة محمد الخامس بالرباط ص. 125.

علاقة سد الذرائع بالمصلحة

إن سد الذرائع وثيق الصلة بنظرية المصلحة مادام موضوع بحثه هو المصالح والمفاسد، والبحث في هذين من صميم المقاصد. وفي هذا النطاق الشاسع نعمل سد الذرائع ليخدم مقاصد الشريعة بأنواعها المختلفة...

إن أنسب تعريف للذريعة في هذا الصدد هو قول الشاطبي : "التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة». [94] ومن خلاله تظهر العلاقة القوية بين سد الذرائع والمصلحة .. والمصلحة المقصودة هنا هي ما اشتهرت في الفقه المالكي "بالمطلقة" التي لم يشهد لها نص معين بالاعتبار ولا بالإلغاء [95]، وعلى خلاف هذا الاعتبار نراها في واقع الأمر مصالح معتبرة شرعا، فإنها وإن لم يرد بصددها نص خاص.. فهي داخلة فيما عرف من قصد الشريعة إلى حفظ المصالح، وبعبارة أخرى، فإن حفظها داخل في نصوص عامة تأمر بالخير والصلاح [96] وإذا اتضحت هذه الحقيقة للعيان فلا مشاحة في الاصطلاح..

1 - مفهوم المصلحة والمفسدة ودخول الوسائل ضمنهما :

يعرف الأصوليون المصلحة بأنها جلب المنفعة أو دفع المضرة[97]، والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقا إليها، والمضرة هي الألم أو ما يكون طريقا إليها [98] فدخلت بذلك الوسائل في حكم المقاصد، ويدخل في التعريف بالطبع مصالح الدنيا والآخرة لأن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل [99].

(94) الموافقات 144/4.

(95) أصول الفقه الإسلامي 811/2.

(96) أنظر نظرية المقاصد للريسوني 268...

(97) نظرية المقاصد عند الشاطبي : 384.

(98) إرشاد الفحول للشوكاني : 215.

(99) الموافقات : 6/2.

كما أن مقياس المصلحة والمفسدة هو الشرع الحكيم وليس أهواء النفوس، وقد أبرز الشاطبي ميزان الشرع في المصالح والمفاسد فقال : «المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية، فالشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين من أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله» [100] وفي الذكر الحكيم :﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن﴾ [101] لكن الإنسان دوما ينساق وراء شهواته وملذاته، وينسى أن رب شهوة ساعة أورثته حزنا طويلا، وعذابا وبيلا [102]. على أن المهم هنا هو دخول الوسائل ضمن مفهوم المصلحة والمفسدة، وهو أمر يؤكد قوة الصلة بين الذرائع والمصالح خاصة وأن تعاريف المصلحة والمضرة تذكر اللذة وطريقها والألم وطريقه، فتبين أن المصلحة والمفسدة تنضوي تحتهما مصالح الدنيا والآخرة ووسائلهما، ومفاسد الدارين ووسائلهما [103] فإذا اتضح مفهوم المصلحة والمفسدة ودخول الذرائع ضمنهما فلنحاول في الفرع الموالي البحث عن مدى قيام سد الذريعة على جلب المصالح ودرء المفاسد.

2 – سد الذرائع يقوم على مبدأ : درء المفاسد أولى من جلب المصالح :

إن سد الذرائع حين يمنع الجائز لأدائه إلى الممنوع يحسم آخر مصدر للفساد يمكن تصوره، وبيان ذلك أنه ثبت نهي الشارع عن المفاسد في ذاتها كالخمر والزنا.. كما نهى عن الأمور المتضمنة

---

(100) الموافقات : 2/37-39.

(101) المؤمنون : 71.

(102) قواعد الأحكام في مصالح الأنام 1/8.

(103) انظر قواعد الأحكام لابن عبد السلام : 1/11-12.

للمنفعة لكنها تفضي إلى مفسدة إفضاء يخرج عن إرادة المكلف كشرب الخمر المؤدي إلى السكر، بقي أن تمنع الأمور الجائزة الموضوعة للمصالح ثم تتخذ وسائل للمفاسد [104] وهذا هو دور سد الذرائع الذي ينبني اساسا على القاعدة الفقهية القاضية بأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وأكثر الأمثلة التي يستدل بها الفقهاء هي لدرء المفاسد، ألا ترى أن الله سبحانه وتعالى نهى عن سب آلهة المشركين مادام يترتب على مصلحة السب مفسدة أعظم منها، وهي رد فعل المشركين بسب الإله الحق. [105] وكفى بها مفسدة. وقد ضرب اليوسي مثالا واضحا لما نحن بصدده، ويتعلق الأمر بالخروج لطلب الماء للطهارة إذا أفضى إلى تلف النفس فالواجب ترك الخروج سدا للمفسدة المترتبة عليه، ولو كان ذلك مطلوبا لأداء الصلاة ترجيحا لدرء المفسدة على جلب المصلحة، فلو خرج لطلب الماء كي يحافظ على الطهارة المائية ثم افترسه الأسد ضاعت حياته وذهبت الصلاة والطهارة مائية وترابية، فعبادة الله التي أراد أن يجودها أتلفها رأسا [106] ولا يقال إن حفظ الدين أولى، إذ لابقاء للدين إلا ببقاء الأنفس، ففي حفظ النفس هنا حفظ للدين، سيما وأن الطهارة المائية انتقلت إلى بدل، وهو التيمم أما ذهاب الأنفس فإلى غير بدل في الدنيا..

وهكذا يظهر للعيان أن أصل الذرائع يحارب الفساد وفي ذلك تحقيق للصلاح، ومن ثم فإن هذا الأصل منوط بالمصلحة سدا وفتحا، فمتى أفضت الوسيلة إلى مصلحة كانت المصلحة في فتحها، ومتى أفضت إلى فساد كانت المصلحة في سدها [107] وذلك معنى كون السد والفتح منوطا بالمصلحة وتوثيقا لها ...

(104) سد الذرائع بتصرف يسير 82.

(105) أنظر تفسير القران لابن كثير 200/2.

(106) محاضرات اليوسي بتصرف ص. 148.

(107) أنظر نظرية التقعيد الفقهي للروكي 173/1.

3 - ارتكاز العلاقة بين الأصلين على التوازن بين المصالح والمفاسد :

إن سد الذرائع يقوم على التوازن بين ما في الفعل الذي هو ذريعة من مصلحة، وما في مآله من فساد، فمتى كان وزن المفسدة أثقل ضحينا بتلك المصلحة من أجل دفع خطر الفساد، تبعا لما قررناه غير بعيد من أن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح. ومن ثم كان اللجوء إلى قاعدة تعارض المصالح والمفاسد أمرا لا بد منه، وبعد استفراغ الوسع يلجأ المجتهد إلى التخيير بين جلب أرجح المصلحتين أو درء أقوى المفسدتين، [108] وهنا يكثر الخلاف بين العلماء في ترجيحاتهم لتشابك المصالح بالمفاسد.

(108) أنظر مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور 76.

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- إحكام الأحكام على تحفة الحكام لمحمد بن يوسف الكافي : ط : 3، 1981، دار الفكر.
- إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي بتحقيق عبد المجيد تركي ط : 1، 1986.
- أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن العربي (ت 543 هـ) بتحقيق علي البجاوي، ط : الحلبي.
- أحمد بن حنبل : حياته وعصره، آراؤه وفقهه لأبي زهرة، ط : دار الفكر.
- إرشاد الفحول : للشوكاني (ت 1255هـ) دار الفكر.
- الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب (ت 422 هـ) ط : الإرادة.
- أصول الفقه لأبي زهرة. ط : دار الفكر.
- أصول الفقه للبرديسي، ط : دار الثقافة : مصر 1983.
- أصول الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي، ط :1، 1986، دار الفكر: بيروت.
- الاعتصام للشاطبي : المكتبة التجارية.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (ت 751هـ) ط : المنيرية - مصر.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد ابن رشد الحفيد (ت 595 هـ) ط : المكتبة التجارية.
- تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء الحافظ ابن كثير (ت 774هـ) ط : 1922، دار الفكر.
- تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية لمحمد علي بن الشيخ حسين. ط : 1344 هـ، دار إحياء الكتب العربية.
- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ط : 2، 1952 دار الكتب المصرية.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لمحمد عرفة الدسوقي، طبع دار إحياء الكتب العربية.
- روائع البيان في تفسير آيات الأحكام من القرآن لمحمد علي الصابوني، نشر دار الصابوني.
- سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام لمحمد بن إسماعيل الصنعاني (ت : 1182 هـ) ط 4، 1960 الحلبي.
- سد الذرائع في الشريعة الإسلامية لمحمد هشام البرهاني ط : الأولى، 1985 ط الريحاني بيروت.
- سنن أبي داود لسليمان بن الأشعث السجستاني (ت : 275 هـ) ط : المكتبة التجارية مصر.
- شرح تنقيح الفصول في الأصول لشهاب الدين القرافي ط : التونسية 1910.
- شرح الخرشي على خليل لأبي عبد الله محمد الخرشي ط : محمد أفندي.
- شرح الزرقاني على الموطأ. بدون تاريخ.
- شرح النووي على صحيح مسلم ط : دار الفكر : 1981.
- الشريعة صالحة لكل زمان ومكان لمحمد الخضر حسين ط : 1971.

- صحيح الترمذي بشرح ابن العربي ط : 1، 1934 ط : الصاوي.
- صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج النيسابوري (ت :261 هـ) ط : دار إحياء التراث العربي.
- الفروق لشهاب الدين القرافي ط : 1344 دار إحياء الكتب العربية.
- فقه السنة لسيد سابق ط : الرابعة دار الفكر، 1983.
- الفقه على المذاهب الأربعة لعبد الرحمان الجزيري ط : دار الفكر.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام لعز الدين بن عبد السلام (ت : 660 هـ) ط : دار الشروق 1968.
- القوانين الفقهية لابن جزي (ت 741 هـ) دار الفكر، بدون.
- مالك : حياته وعصره، آراؤه وفقهه لمحمد أبي زهرة ط : الثانية دار الفكر العربي القاهرة.
- المحاضرات للحسن بن مسعود اليوسي ط : الحجرية، رقمه بخزانة دار الحديث الحسنية : 4736.
- المدونة لإمام دار الهجرة مالك بن أنس برواية سحنون عن ابن القاسم عن مالك ط : 1 السعادة 1323.
- المسند للإمام أحمد (ت 241 هـ) بدون طبعة.
- مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور، نشر الشركة التونسية للتوزيع تونس 1978.
- المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام والشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات لابن رشد الجد (ت 520 هـ) تحقيق محمد أعراب ط : 1، 1981 دار الغرب الإسلامي.

- منهج عمر بن الخطاب في التشريع لمحمد بلتاجي. دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

- الموافقات لأبي اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت 790 هـ) بتحيق عبد الله دراز. ط : الكتب العلمية وط : المكتبة التجارية.

- نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء : أطروحة لنيل الدكتوراه في الدراسات الإسلامية لمحمد الروكي، رسالة بكلية الآداب والدراسات الإسلامية بجامعة محمد الخامس، الرباط عام 1991.

- نظرية الضرورة الشرعية، حدودها وضوابطها لجميل محمد بن مبارك ط : 1988 دار الوفاء. المنصورة.

- نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي لحسين حامد حسان ط : 1971 دار النهضة العربية القاهرة.

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني ط : المكتبة السلفية الدار البيضاء. 1981 من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.



الحركة العلمية في مدينة تنبكت خلال القرنين التاسع والعاشر الهجريين

للأستاذ
عبدالرحمن ميغا

بداية الحركة العلمية وازدهارها في تمبكت :

كان للإسلام الفضل الأكبر في نقل اللغة العربية ومختلف علوم الدين إلى أماكن كثيرة في غرب افريقيا وخاصة مدينة تمبكت التي ارتبطت ولادتها وظهورها بدخول الإسلام في المنطقة مع المرابطين الذين حملوا لواء الإسلام على عاتقهم لتعليم المجتمع السوادني معالم الدين الإسلامي ومبادئه وتعريفهم الآداب الإسلامية وقواعد الدين، وتنظيمهم على أسس جديدة ترسخ العقيدة في نفوس المجتمع. هذه هي بداية تسرب الثقافة الإسلامية إلى السودان الغربي والتي ستصل ذروتها فيما بعد. ويمكن تقسيم المراحل التي عبرت بها الثقافة الاسلامية إلى مجتمع جنوب الصحراء بصفة عامة وإلى المجتمع التمبكتي بصفة خاصة إلى مراحل :

المرحلة الأولى : حمل أعباءها الدعاة وسط القبائل والمساجد في المدن، واستمرت هذه المرحلة إلى أواسط القرن الرابع عشر، وكانت ثمرتها تعليم السواد الأعظم أحكام العبادات والمعاملات والسلوك الديني.

المرحلة الثانية : امتازت بتوثيق عرى الصداقة والأخوة بين المشارقة والمغاربة مع السودانيين، فوفد كثير من العلماء إلى المنطقة فاقتفى أثرهم "المهندسون المعماريون" الذين هم النواة الأولى للفن المعماري العربي في غرب أفريقيا وازدهارها، وخلق "مدرسة" إسلامية سودانية خاصة في مجال العلوم الدينية.

المرحلة الثالثة : تمتاز هذه المرحلة بتوسع مجالات المعرفة وتجاوز الأغراض السابقة لتضيف أغراضا فكرية جديدة أكثر عمقا وإبداعا كالفلسفة والمنطق والتاريخ وآداب الرحلة والإنشاء والشعر، وابتدأت هذه المرحلة مع نهاية القرن السادس عشر [1].

وقد وصلت الثقافة الإسلامية أوجها في تمبكت خلال القرن الخامس عشر والسادس عشر وازدهرت الحركة العلمية فيها في عصر سلاطين مالي وخاصة في عهد منسا موسى وأخيه منسا سليمان اللذين يعد عهدهما عهدا ذهبيا وفتحا مبينا في مجال العلم والتعليم في السودان الغربي. ولما رجع منسا موسى من الحج اصطحب معه مجموعة من علماء المشرق والمغرب إلى السودان الغربي. واشترى كثيرا من أمهات الكتب العلمية في الحجاز والقاهرة ليسهل للحركة العلمية تحقيق هدفها في نقل المعرفة، وتكريس الثقافة العربية الإسلامية نظرا لكونه يتقن العربية قراءة وكتابة وحديثا كما عبر عنها كل من العمري والقلقشندي. وكان أخوه منسا سليمان أيضا مثله في الاهتمام بالثقافة الإسلامية وازدهارها، وعد من فقهاء عصره.

وقد اجتهد السلطان في جعل اللغة العربية الرسمية للدولة في التعليم والدواوين والمكتبات.

ويظل أكبر حدث أثر في تطور الحركة العلمية في المراكز العلمية في السودان الغربي هو البعثة الثقافية التي أرسلها السلطان أبو الحسن المريني إلى المنطقة إثر زيارة الوفد المالي – الذي يحمل رسالة وهدايا إليه – للمغرب. وتضم هذه البعثة مجموعة من العلماء والفقهاء والمهندسين المعماريين.

وبعد بضع سنوات أعطت هذه البعثة ثمارها إذ أدت إلى ظهور نهضة علمية حقيقية تقوم على الثقافة في المراكز العلمية، هذا عن عهد سلاطين مالي [2].

---

(1) انظر محمد الغربي – بداية الحكم المغربي في السودان ص : 510-511.

(2) القلشندي : صبح الأعشى ص 294-297 ج الخامس / العمري ص 70 ومابعدها، انظر ايضا – محمد الغربي ص 513/ رحلة ابن بطوطة ص 672 - 676 / مجلة الدارة 227 - 228.

أما في زمن ملوك سنغاي وخاصة مع أسكيا محمد وأسكيا داود، فقد ازدادت الحركة العلمية في تمبكت توقدا وتأججا باستقدامهما العلماء من أنحاء العالم الإسلامي، وأجزلوا لهم العطاء وأغدقوا عليهم كثيرا. واعتبر عهدهما أزهى عصور انتشار الثقافة الإسلامية في السودان الغربي وفي تمبكت على الأخص. وبلغت فيها الحركة العلمية أوجها، إذ ضمت في رحابها أكبر علماء العصر. وذاع صيتها في العالم فتوافد إليها طلاب العلم وأهله من كل فج.

هكذا بارك الأساكي الحركة العلمية وشجعوها، واحترموا العلماء وأسقطوا عنهم وظائف السلطنة وغراماتها ومنعوا عنهم ظلم الحكام بحيث كان للأساكي وحدهم حق النظر في أي شكوى ضد عالم أوفقيه.

وكان للعلماء في عصر أسكيا محمد حركة دائبة بين المغرب والمراكز العلمية في السودان وخاصة تمبكت. على أن هذا الانتعاش الذي عرفته الحركة العلمية جعل العلماء ينتجون في حقل الثقافة الإسلامية، فظهرت مؤلفات كبار العلماء التي عدت مصادر أساسية في مجالها. وقد وصف المؤرخون أسكيا محمد بالسهل الجانب الرقيق القلب وخافض الجناح وبأنه كان شديد التعظيم لأئمة الدين والعلم، مكرمالهم غاية الإكرام[3].

ووصفوا ابنه أسكيا داود بأنه عالم، فقيه، حافظ لكتاب الله وهو أول من اتخذ خزائن الكتب وله كتاب ينسخون له. قال عنه كعت : «وكان أسكيا داود سلطانا مهيبا، فصيحا، خليقا للرئاسة، كريما جوادا» [4].

ويتجلى ازدهار الحركة العلمية بتمبكت في هذه الفترة في كثرة العلماء والقراء وطلاب العلم وكثرة المعاهد والمكاتب للتعليم.

---

(3) تاريخ الفتاش 59 / السعدي ص 72 / نزهة الهادي ص 89 - 90 / مملكة سنغاي في عهد الأسكيين عبد القادر زبادية ص 71 وما بعدها / الدارة ص 230/228.

(4) تاريخ الفتاش ص 94 / مملكة صنغاي في عهد الأسكيين - عبد القادر زبادية ص 35 / مجلة الدارة ص 228 - 230.

ومن مظاهر الازدهار أيضا أعداد المساجد والجوامع، ووجود المكتبات العامة والخاصة، وكثرة الكتب حتى أنها تعد أغلى السلع في ســوق تمبكت مما أدى إلى ملء خـزائن المدينة بكل مـا كـان معروفا من الكتب في مختلف الفنون.

وبعد عهد ملوك السودان جاء الدور المغربي في المنطقة في نهاية القرن السادس عشر فأخذت الحركة العلمية تتجه نحو الأفق في مدينة تمبكت – بعد حادثة السير التي وقعت لها أثناء النكبة – وشرعت في ابتكار فنون وأغراض جديدة لم تكن معروفة من قبل. وتتمثل في فنون أدبية أكثر عمقا وإشراقا وإبداعا كالفلسفة والمنطق والتاريخ وآداب الرحلات والإنشاء والشعر [5].

هكذا كانت مسيرة الحركة العلمية – في مدينة تمبكت التي كانت كعبة يحج اليها العلماء وطلاب العلم والمعرفة – والتي تحركت صوب أهدافها في نقل المعرفة وتكريس الثقافة الاسلامية في المنطقة، وأبرز رجالها الفقهاء والأدباء والشعراء.

ونخلص الى القول أن الحركة العلمية بدأت تزدهر في عهد سلاطين مالي، وبلغت عصرها الذهبي في عهد سلاطين سنغاي واتسع أفقها لتحوي أغراضا جديدة أكثر دقة وإشراقا وإبداعا في بداية العهد المغربي.

أسباب ازدهار الحركة العلمية فيها :

لقد بلغت الثقافة العربية الإسلامية أوجها في القارة الافريقية خلال القرن الخامس عشر إثر سقوط بغداد على يد المغول، فنزح العلماء من تلك الجهات إلى مصر مع علومهم وفنونهم. وفي المغرب أيضا حدث تطور مهم في مجال الثقافة العربية الإسلامية إذ فر إليها كثير من المثقفين بفنهم وعلمهم وثقافتهم بعد سقوط الأندلس فتركزت فيها الثقافة الإسلامية [6].

وبما أن مدينة تمبكت تعتبر من أهم المراكز الجذابة في غرب

---

(5) انظر محمد الغربي : بداية الحكم المغربي في السودان ص : 510 - 511.

(6) حسن أحمد محمود ص 17 - 18.

أفريقيا والأكثر استقبالا للعلماء فقد اتجه بعض العلماء من المشرق والمغرب صوبها، فوجدوا فيها ما كان ينقصهم من العناية والرعاية والإكرام من قبل الأهالي، فسكنوا فيها، واستفادت المدينة من تجاربهم العلمية والفنية، فازدهرت الحركة العلمية ازدهارا كبيرا. ويمكن أن نجمل أهم أسبابها فيما يلي :

1 – رعاية الدول المتعاقبة في السودان الغربي للحركة العلمية في تمبكت، وهذه الرعاية التي تقوم بها الدول للعلماء والعلم تتجلى في مظهرين :

مادي ومعنوي. **أما الرعاية المعنوية** فلها عدة مظاهرة منها :

أ – اهتمام السلاطين بالعلماء واستفتاؤهم، فقد اتفق جميع المؤرخين أو جلهم على أن سلاطين السودان كانوا يهتمون بالعلماء ويستشيرونهم في كل صغيرة وكبيرة.

فسلاطين مالي عرفوا بشدة عنايتهم بالعلماء حتى أنهم لا يقومون بأي شيء إلا بموافقتهم، بل إن مستشاريهم جلهم من العلماء، ويحظون باحترام كبير لدى السلطان ومن تحته. وقد شهد بهذا جميع الرحالين الذين زاروا المنطقة في عصرهم.

وفي عهد سلاطين صنغاي أيضا ازداد احترام العلماء على ما كان عليه سابقا. فأول ما قام به أسكيا محمد لما وصل الحكم، استدعاء العلماء واستفتاؤهم واستشارتهم وطلب النصائح منهم قال عنه كعت : «... وله من المناقب من حسن السياسة والرفق بالرعية والتلطف بالمساكين ما لا يحصى ... وحب العلماء ...» (7).

ولما جاء أسكيا داود أيضا سن سنة أبيه أسكيا محمد، وأصبحت سلطة العلماء في عهدهم أقوى من سلطة السلاطين. وقد صرح بهذا أكثر من مؤرخ.

ب – عقد المجالس العلمية، وتعد هذه الظاهرة من أهم عوامل الإزدهار، إذ إن إهتمام السلاطين بعقد المجالس، يشجع العلماء على البحث والتحصيل ثم الابتكار وفي هذا الصدد استدعى أسكيا محمدالشيخ عبد الكريم المغيلي عالم عصره، لإلقاء الدروس في مملكته.

---

(7) كعت : تاريخ الفتاش ص 79 / السعدي 76.

ج – تواضع السلاطين للعلماء، فقد ثبت أن اغلب الملوك كانوا يتواضعون للعلماء ويطيعونهم، حتى إنه إذا تعارض أمر بين العلماء والسلاطين فإنهم يتنازلون عن الأمر إرضاء وطاعة للعلماء.

د – العناية بالطلبة واحترامهم وقد جاء على لسان غير واحد من المؤرخين أن الطلبة كانوا يحظون برعاية تامة وعناية كبيرة من طرف السلاطين ومن تحتهم. فقد ذكر كعت أن أسكيا محمد كان محبا لطلبة العلم ومكرما لهم غاية الإكرام.

هـ – حث العلماء وتشجيهم على التحصيل، ويظهر هذا في إرسال العلماء إلى دول المغرب والمشرق للزيادة في العلم، والانتفاع بحهابذة العلماء.

و – اقتناء الكتب النفيسة ووضعها رهن إشارتهم ومتناولهم. فقد اشترى منسا موسى أثناء عودته من الحج مجموعة من الكتب في الحجاز والقاهرة، وكون أسكيا داود خزانة من الكتب.

هذا بعض ما يمكن ذكره في هذا الجانب. **وأما الرعاية المادية** فتتجلى في عدة صور نذكر منها :

أ – تقديم الهبات المالية للعلماء : فقد أكد كثير من المؤرخين أن السلاطين كانوا يغدقون على العلماء بدون حساب.

ب – تعيين الأجور للأساتذة ومساعدة الطلبة : لقد بذل السلاطين كل ما لديهم لتعيين دخل شهري أو سنوي للعلماء، وكان القاضي هو المكلف برواتب العلماء ومساعدة الطلبة، وتوفير ما يحتاجون اليه.

ج – بناء المدارس والمساجد : فقد اهتم السلاطين بإنشاء هذه المؤسسات لما لها من دور مهم في مجال العبادات، ونشر العلم.

د – تحبيس الكتب وتكوين المكتبات : لقد عني السلاطين بوقف الكتب ليستفيد منها العلماء والطلبة ويتحقق نسخها وصيانتها من الضياع. فقد كون أسكيا داود خزانة وجعلها وقفا على جامعات تمبكت كما كان له نساخ ينسخون له.

هـ - الأمر بنسخ الكتب فقد كان السلاطين يأخذون نساخين ينسخون لهم وينفقون في ذلك أموالا طائلة.

و - استيراد الكتب من الخارج، إذ إن كثيرا من الكتب لا توجد في المنطقة ولذا يقوم السلاطين باستجلابها وشرائها بثمن باهظ.

2 - **إمكانات البلاد الهائلة وظروف التجارة المربحة**، وقد عرفت المنطقة عالميا وخاصة مدينة تمبكت بثروتها الطائلة مما جعل العلماء يقتفون أثر التجار.

3 - **سيادة الأمن في البلاد** وخاصة في تمبكت، حتى إن الإنسان عندما يصل إليها فإنه دخل في بلد الله، لا يعتدي عليه أحد. وفي هذا يقول كعت «... مع الهناء والعافية والأمن الذي خص الله به أهل تمبكت وترى منهم مائة رجل ليس لأحد منهم حريش ولا سيف ولا مدية إلا المنساة.» [8].

4 - **كثرة العلماء والفقهاء التجار** الذين يأتون إليها للتجارة والتدريس في نفس الوقت.

5 - **كثرة الكتب والمخطوطات** التي ترد على أسواقها بكمية كبيرة، مما جعل مكتباتها تزخر بكل ما كان معروفا من كتب العلم في مختلف الفنون.

6 - **توافد العلماء والطلبة** من مختلف الجهات إلى تمبكت وخاصة في عهد الأسكيين، حيث ورد عليها جم غفير من علماء المشرق والمغرب، وعدد كبير من طلبة السودان.

7 - **انتشار المكتبات الخاصة** التي اقتناها العلماء والأثرياء في تمبكت، وكانوا لا يبخلون على طلاب العلم بشيء منها.

8 - **رحلة الطلبة السودانيين إلى الخارج**، فقد رحل كثير من الطلبة في السودان وفي تمبكت خاصة إلى المغرب ومصر والحجاز للدراسة، وبعد مدة يرجعون إلى المنطقة - كما يعود النحل محملا بالعسل الشهي - ليعلموا بني جلدتهم.

(8) تاريخ الفتاش ص 180.

9 – **اجتهاد الطلبة ومثابرتهم في طلب العلم وتحصيله في** مراكزه الأصيلة مما ساعد على جلب عدد كبير من ذوي العلم والثقافة إلى بلاد السودان وإلى تمبكت بصفة خاصة(9).

هذه هي بعض العوامل التي تضافرت وتفاعلت، فأدت إلى ازدهار الحركة العلمية في مدينة تمبكت.

العناصر الثقافية المختلفة التي ساهمت في ازدهارها :

كانت جميع الممالك الإسلامية التي ظهرت في غرب أفريقيا متفتحة على العالم الإسلامي، ووصل هذا التفتح أوجه في مملكة صنغاي وخاصة في عهد الأساكي اللذين فتحوا باب التفتح على مصراعيه للانفتاح على العالم الخارجي مما ساعد أيضا على الانفتاح على الثقافة الإسلامية والاحتكاك بها بشكل كبير فذاعت شهرة المنطقة، فشد العلماء رحالهم وقصدوها من كل حدب وصوب، وخاصة مدينة تمبكت التي عدت مأوى العلماء. وكل هؤلاء العلماء المتوافدون بمختلف جنسياتهم إليها على الرحب والسعة، عملوا بانسجام مع علماء المنطقة على تنشيط حركة فكرية صهرت بوتقتها أخيرا جميع الطاقات. وأهم هذه العناصر العلمية التي ساهمت في تنشيط الحركة العملية بتمبكت ما يلي :

1 – العنصر المغربي :

يمثل المثقفون المغاربة العنصر الغالب في الحركة العلمية بتمبكت نظرا لقربها من المغرب، ولصلات المغرب الثقافية التي تربطها بالسودان وتمبكت على الأخص، منذ وصول المرابطين الذين تاخمت مضاربهم الأولى المنطقة وأدت حركتهم الإصلاحية في مطلع القرن الخامس الهجري إلى تدفق سيل الإسلام إلى المنطقة.

ومنذ هذا التاريخ فإن العلماء المغاربة يقصدون مدينة تمبكت إما للاقامة بها نهائيا أو مؤقتا، وبذلك شكل العنصر المغربي أهم عناصر ازدهار الحركة العلمية بتمبكت. ولا تزال سلالتهم ساكنة فيها إلى يومنا هذا.

---

(9) مجلة الدارة ص 231-232 .

2 – العنصر المحلي :

يمثل العنصر السوداني العنصر الأساس في الحركة العلمية بتمبكت، وقد تكون معظمهم تكوينا محليا وخاصة في مدينة تمبكت نفسها. كما أن كثيرا من المثقفين رحلوا إلى الخارج، وتتلمذوا على علماء المشرق والمغرب، ثم عادوا إلى تمبكت يحملون راية العلم وشعلته – كما يعود النحل محملا بالعسل الشهي – ينشرونه بين أبناء جلدتهم بحماسة متوقدة، وبهذا أصبح هذا العنصر من الدعائم الثابتة في الحركة العلمية بتمبكت.

3 – العنصر الأندلسي :

لقد بدأ هذا العنصر يتوافد على المنطقة منذ القديم، وزاد توافدهم عليها وخاصة على تمبكت بعد نكبة الأندلس وسقوطها في أيدي الأوروبيين. وهكذا قدم كثير منهم على مدينة تمبكت، وسكن بعض منهم فيها نهائيا نظرا لاحترام المجتمع للعلماء واستقبالهم بحرارة واستضافتهم استضيافة جيدة مما جعل هؤلاء العلماء يخلصون في تدريسهم ونقلهم المعرفة إلى المجتمع، فأحاطهم الطلبة بحفاوة كبيرة واستفادوا منهم كثيرا.

4 – العنصر المشرقي :

لعب هذا العنصر دورا مهما في تنشيط الحركة العلمية في مدينة تمبكت نظرا لصلات الثقافة والتجارة القائمة بين المشرق والسودان منذ عصر المماليك في مصر مما جعل علماءه يتوافدون إلى المنطقة بطوع إرادتهم أو بطلب السلاطين، اللذين لم يترددوا في تقليد العلماء مناصب مرموقة، مما جعل المنطقة تحظى باهتمام المشارقة، كما أن كثيرا من طلبة السودان وعلمائها رحلوا إلى المشرق للدراسة، مما ساهم في تبادل العلماء بين المنطقتين. وتعد زيارة منسا موسى لمصر أثناء رحلته إلى الحج أكبر حدث أثر في علماء المشرق وتبع ذلك رحيل جملة من علماء مصر إلى تمبكت ورحيل علماء تمبكت إلى مصر [10]. هذه هي أهم العناصر التي

---

(10) الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا – حسن أحمد محمود – ص 224 - 225.

لعبت دورا مهما في تثبيت دعائم الثقافة الإسلامية في المنطقة وتنشيط الحركة العلمية بتمبكت.

الجوانب التي ازدهرت فيها الحركة العلمية :

منذ أن عرفت مدينة تمبكت عرفت بأنها إسلامية النشأة. وهي التي ساهمت في استقرار الثقافة الإسلامية في السودان الغربي، ولذلك فإن أهلها منذ أن وصلت إليهم الثقافة الإسلامية، ما فتئوا يقبلون عليها بشغف كبير حتى وصلت أوجها في تمبكت، وبلغت الحركة العلمية مرحلتها الذهبية خلال القرن التاسع والعاشر الهجريين، في ميادين كثيرة إلا ان أهم الجوانب التي ازدهرت فيها الحركة العلمية تتجلى في :

1 - **العلوم الدينية واللغوية** : تعتبر العلوم الشرعية واللغوية من أهم الجوانب التي ازدهرت فيها الحركة العلمية بمدينة تمبكت، نظرا لما لها من مركز مرموق في نفس المجتمع. ومن تتبع تراجم علماء تمبكت الذن تحدث عنهم أحمد بابا في كتابه "نيل الابتهاج"، والسعدي في كتابه "تاريخ السودان"، فإنه سيجد أن هؤلاء العلماء كانوا متضلعين في الفقه. - وخاصة الفقه المالكي - والحديث وغيرهما من العلوم الشرعية.

لكن هذا الازدهار في ميدان العلوم الشرعية لم يترجم إلى أرض الواقع. إذ نجد أن العلماء اعتكفوا على مؤلفات القدامى دون أن ينتجوا شيئا جديدا أو يبتكروه، أو يضيفوا إليها ما يستحق الذكر. وما أنتجوه في هذا الميدان لا يعدو أن يكون شرحا لكتاب أو حاشية لمصنف أو نظما في قالب رجزي لمصنف من المصنفات التي كتبها المغاربة أو المشارقة، أو تفسيرا لجزء من القرآن يعتمد فيه صاحبه على شرح لعالم آخر خارج السودان، هذا على العموم [11].

أما في ميدان اللغة فقد تحدث كل من أحمد بابا والسعدي عن كثير من العلماء في تراجمهم وصفوا بعلو الكعب في علوم اللغة وفقهها والنحو وأسرار البيان. فقد اهتم العلماء بعلوم اللغة وخاصة

---

(11) مملكة صنغاي في عهد الأسكيين ص 158 - 159 / محمد الغربي ص 526 - 523.

النحو والصرف منها لأنها تعتبر الآليات الأساسية في فهم الشريعة ومقاصدها، ولذا انكب العلماء والطلبة على دراستها بحماسة ذكية، لمعرفتها معرفة تامة.

ولاغرو في اهتمامهم باللغة لأنها مفتاح أساسي للوقوف على أسرار مصادر الشريعة الإسلامية، والغوص في عمقها واكتشاف دررها. ولهذا قال ابن فارس :«العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، حتى لاغناء بأحد منهم عنه، وذلك أن القرآن نزل بلغة العرب ورسول الله ﷺ عربي، فمن أراد معرفة كتاب الله – عز وجل – وما في سنة رسول الله ﷺ من كل غريبة أو نظم عجيب لم يجد من العلم باللغة بدا»[12].

وقد ذهب البعض الى أن حب السودانيين لدراسة النحو، ورثوها عن المغاربة الذين اشتهروا بحب النحو والصرف [13].

على أن هذا الاقبال الشديد على دراسة اللغة وخاصة النحو والصرف منها لم يدفع العلماء إلى الابتكار والانتاج، بل ساهم في تقليد القدامى والأخذ بما انتجوه.

ولعل هذا التقليد راجع إلى الحرص على المحافظة على اللغة كما جاءت عن أصحابها والخوف من التحريف والخشية من ولوج ما يحمل على المواخذة والتعنيف، هذا من جهة. وهناك أيضا احترام أقوال العلماء القدماء إلى حد التقديس، وإن اللغة ميدانهم لا يزاحمون فيها، وإن الخروج عن مؤلفاتهم يعد انتهاكا لحرماتهم، وان من جاء بعدهم عالة عليهم.

وعلاوة على هذا سيطر التقليد على أذهان العلماء بله العامة في تلك الفترة، مما أدى إلى الجمود على مؤلفات القدامى ومن ثم التعصب لها وتقليدها، وعدم السماح بالخروج عنها. وعلى أي حال فأغلب ما ألف في هذا الميدان لا يرقى إلى درجة التأليف الحقيقي الذي تلمس فيه الجدة والابتكار.

(12) مصطلح الحديث وأثره على الدرس اللغوي عند العرب : د. شرف الدين علي الراجحي ص :15 نقلا عن ابن فارس الصباحي : فقه اللغة وسنن العرب في كلامها تحقيق د. مصطفى الشريحي ص 64.

(13) أفريقيا في ظل الإسلام : نعيم قداح : ص 145.

2 - الآداب وفن الكتابة :

لما كان الأدب من الوسائل التي تساعد على فهم مقاصد الشريعة أو أسرارها فإن العلماء قد أعتنوا به كثيرا، سواء المنظوم منه أو المنثور ونجد أن كثيرا من العلماء والطلبة يحفظون دواوين الشعراء ويستشهدون بأشعار وكتابات الشعراء العرب، محاولين بهذا أن يقلدوا الأدباء والنقاد القدامى في نظم الشعر وكتابة النثر، فتركوا جملة من القصائد لم يصل إلينا أغلبها، وإن كانت لا تشكل عملا رفيعا في هذا الميدان لأن أغلب من نظم هذه القصائد فقهاء عرفوا في مجال الفقه أكثر من ميدان الأدب، لذا جاء عملهم مهلهلا خاليا من الإبداع الفني والجمال الأدبي، ويؤكد هذا أن القصائد التي وصلت إلينا كلها نظمت من طرف الفقهاء. ومن هذه القصائد قصيدة احمد بابا عند ما كان في المنفى ومطلعها :

أيا قاصد كاغوا فعج نحو بلدتي ❀ وزمزم لهم باسمي وبلغ احبتي

سلاما عطيرا من غريب وشائق ❀ إلى وطن الأحباب رهطي وجيرتي (14)

وقصيدة يحيى التادلسي وهو يرثي محمد سميدع، أحد العلماء البارزين في تمبكت إذ جاء فيها :

أطلاب علم الفقه تدرون ما الذي ❀ يثير هموم القلب من كل وافد

يثير هموم القلب فقد سميدع ❀ فقيه حليم حامل للفرائد (15)

وإضافة إلى هذا هناك إشارات أخرى حول قصص كتبت على غرار خرافات عهد الانحطاط العباسي والأندلسي، أو على شاكلة المقامات، لكن ضياع هذا الإنتاج وعبث الأيدي به لم يتح لنا فرصة لفحصه وقراءته قراءة جديدة متأنية، ومن ثم تقييمه والحكم عليه أوله.

---

(14) انظر : نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي : محد الصغير الوافراني : ص 98 وانظر أيضا : مملكة صنغاء في عهد الاسكين ص 158.

(15) السعدي ص 36 / مملكة صنغاي في عهد الأسكين : ص 149.

أما أسلوب الكتابة فقد عرف تطورا مهما في هذا العصر، حيث نجد أن كثيرا من العلماء عبروا عن أفكارهم بأسلوب عربي سليم بشكل عام، وإن كان بعضهم اهتم بتوصيل الفكرة وتوضيحها أكثر من ترصيع الأسلوب وطرزه، مما جعلهم لا يتحرجون في استعمال الدارجة أو جمل ملتوية، أو كلمات غير عربية ليفهم المتلقي.

ومن الذين وصلت إلينا كتاباتهم : محمود كعت صاحب تاريخ الفتاش، وسلطان العلماء في السودان الغربي أحمد بابا وعبد الرحمان السعدي الذي جاء في مقدمة كتابه تاريخ السودان : «ولما رأيت انقراض ذلك العلم ودروسه، وذهاب ديناره وفلوسه وأنه كبير الفوائد كثير الفرائد لما فيه من معرفة المرء أخبار وطنه وأسلافه وطبقاتهم وتواريخهم ووفياتهم، فاستعنت بالله سبحانه في كتب ما رأيت من ذكر ملوك السودان أهل سنغاي وقصصهم وأخبارهم وسيرهم وغزواتهم، وذكر تمبكت ونشأتها، ومن ملكها من الملوك، وذكر بعض العلماء والصالحين الذين توطنوها وغير ذلك إلى آخر الدولة الأحمدية الهاشمية العباسية، سلطان مدينة الحمراء مراكش.»[16].

هل هناك أسلوب أروع من هذا الأسلوب ؟! وخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن صاحبه ليس بعربي وإنما هو سوداني اجتهد في دراسة العربية. وقد وصل فن الكتابة أوجه مع أحمد بابا سلطان العلماء، الذي امتاز أسلوبه بالمتانة والجزالة والموضوعية العلمية والتمكن من المفردات. [17].

3 – التاريخ والتراجم :

لما كان التاريخ من أهم الوسائل التي يعرف بها الخلف أحداث أسلافهم وأجدادهم، فإنه حظي بعناية كبيرة من طرف السودانيين. وقد ازدهر هذا الفن في تمبكت خلال العصر الذي

---

(16) السعدي : تاريخ السودان : ص 2.

(17) مملكة صنغاي في عهد الأسكيين : ص 155 - 158/ محمد الغربي : بداية الحكم المغربي في السودان ص 542-545.

ندرسه أيما ازدهار، إذ نجد بعض الكتاب استطاع أن يسجل كثيرا من الأحداث في المنطقة وصاغها في قالب فني جميل، فجاء إنتاجه رائعا رائقا في تغطية الحوادث بشكل عام.

وقد عدت المؤلفات في هذا الميدان من أهم المصادر المعتمدة والأساسية التي لا غنى عنها لأي باحث في معرفة تاريخ المنطقة.

وأهم ما ألف في هذا المجال : تاريخ الفتاش لمحمود كعت، وتاريخ السودان لعبد الرحمان السعدي. أما التراجم فقد حظيت هي أيضا باهتمام كبير من طرف الفقهاء والكتاب نظرا لاهتمامهم بتراجم الملوك والرؤساء والقضاة والفقهاء (18).

وقد برع العلماء في هذا المجال وابتكروا فيه أيما ابتكار وخاصة في تراجم العلماء وانتجوا فيه مؤلفات نفيسة عدت من أهم المصادر الأساسية في معرفة علماء السودان.

ومن أنفس ما كتب في هذا المجال : نيل الابتهاج وكفاية المحتاج لأحمد بابا التمبكتي، وتاريخ السودان لعبد الرحمان السعدي. ومما لاريب فيه أن هناك جوانب أخرى غير ما ذكرنا، ازدهرت فيها الحركة العلمية مثل علم الفلك، وخاصة إذا أدركنا مدى اهتمام الناس به لحاجتهم اليه أثناء السفر، وغيره كثير.

وهكذا يتبين لنا من خلال هذا العرض المتواضع أن الحركة العلمية في تمبكت ازدهرت في كل من العلوم الشرعية واللغوية والآداب وأسلوب الكتابة، نتيجة الاهتمام بها لكنه لم تترجم في أرض الواقع، وبقى العلماء أسارى تحت وطأة التقليد دون الابتكار والإبداع. أما في مجال التاريخ والتراجم فإن ازدهارهما ترجم في حيز الواقع وتحرر من ربقة التقليد وسلطته، حيث ألف العلماء في هذا المجال مؤلفات مهمة جدا عدت من المصادر الأساسية التي لا غنى عنها لأي باحث.

وخلاصة القول أن مدية تمبكت منذ أن وصلت إليها الثقافة الإسلامية فإن علماءها أقبلوا عليها إقبال الصدى على الماء ينهلون

(18) انظر : مملكة صنغاي في عهد الأسكين ص 159-163/ بداية الحكم المغربي في السودان ص 537 -539.

من معينها، فازدهرت الحركة العلمية ازدهارا كبيرا، نتيجة رعاية الدول المتعاقبة على المنطقة لها، يليها استتباب الأمن والرخاء اللذان حظيت بهما تمبكت في عهد الأساكي، وأخيرا انتشار المكتبات الخاصة التي اقتناها العلماء والأثرياء. كل هذه العوامل وغيرها جعلت مدينة تمبكت كعبة حج إليها طلاب وعلماء من جنسيات مختلفة عملوا معا في تنشيط حركة علمية صهرت في بوتقتها أخيرا جميع الطاقات.

وقد تجسدت ثمرة اجتهاد العلماء في ازدهار الحركة العلمية في قالب فني رائع ظهرت أساسا في العلوم الشرعية واللغوية والآداب وفن الكتابة، وابتكروا فيها ابتكارا رائعا رائقا ومتفتقا. وبعد هذه النظرة عن الحركة العلمية يمكن الكلام عن التعليم.

اعتنى مجتمع السودان بالتعليم منذ أن وصل إليه الإسلام، وخاصة التعليم القرآني لأنه أساس التعليم وقاعدته، ولهذا أقبلوا عليه منذ البداية وأجبروا أطفالهم عليه، وقد شهد بهذا الرحالة ابن بطوطة بقوله : « ... عنايتهم - أي المجتمع السوداني - بحفظ القرآن، وهم يجعلون لأولادهم القيود إذا ظهر في حقهم التقصير في حفظه، فلا تفك عنهم حتى يحفظوه»[19].

وهكذا أقبل المجتمع السوداني على التعليم بحماس كبير، وحظي باهتمام وعناية كبيرين في مدن السودان وخاصة تمبكت، نظرا لما كان لطالب العلم من مكانة مرموقة في المجتمع بعد تحصيله، ولارتباطه بالمقومات الدينية، ولما كان يتمتع به العالم من تقدير من الحكام وتقديس من العامة [20]. وقد حظيت مدينة تمبكت وجامعاتها بشهرة واسعة مثلما للمراكز العلمية الأخرى في العالم الإسلامي. وتميز التعليم فيها بالتنوع في المواد الدراسية، وهيمنة العلوم النقلية على العلوم الأخرى، وغلب عليه بشكل عام طابع الاختصار والحفظ.

---

(19) ابن بطوطة الرحلة : ص 672.

(20) محمد الغربي : بداية الحكم المغربي في السودان : ص 546-547.

الطابع العام :

كانت مدينة تمبكت من أهم مدن السودان التي اهتم أهلها بالتعليم وبذلوا فيه النادر والنفيس. فاشتهرت جامعاتها في العالم الإسلامي وقصدها العلماء والطلبة حتى أصبحت تعج بأهل العلم وطلابه. وبلغ عدد الطلبة ما يقرب من خمسة وعشرين ألف طالب. ونظرا لما كان سائدا في الغرب الإسلامي أنذاك من طابع الاختصار والحفظ فإنهما تركا بصمات واضحة على التعليم في مدينة تمبكت وغلبا عليه.

1 – الاختصار :

لقد تميز التعليم في هذا العصر بطابع الاختصار لغلبة كتب المختصرات على الأمهات في الكتب المدروسة، ويرجع الاهتمام بالكتب المختصرات على غيرها في التعليم إلى فتور العزائم والهمم لدى الطلبة من جهة وقصور الفقهاء عن الابتكار والإبداع، ولهذا ركنوا الى الخمول الفكري واقتصروا على ما وجدوه مدونا لدى الأقدمين مكتفين به. وبذلك سيطر الاختصار على التعليم على أن المختصرات الفقهية في المذهب المالكي بدأت تظهر إلى الوجود منذ أوائل القرن الثالث الهجري وازدادت انتشارا في القرن الرابع الهجري ثم تضخم حجمها بشكل لافت للنظر في القرن السابع، فكثرت كتب المختصرات، وفضلها السواد الأعظم من المشتغلين بالعلم على غيرها من الكتب. ويعزى ظهور كتب المختصرات بهذا الشكل، ومن ثم سيطرتها على التعليم، وركوب الناس هذا المهيع، إلى أن المتأخرين صعب عليهم استيعاب المؤلفات المطولة، وشق عليهم حفظها واستقصاؤها، فاستعاضوا عنها كتبا مختصرة، تيسيرا على المبتدئين وتسهيلا للحفظ على المتعلمين [21].

ورغم ما كان للاختصار من آثار وخيمة ونتائج سيئة على الفقه المالكي فإن كثيرا من العلماء والطلبة أقبلوا عليه إقبال الصدى على الماء. بل وأكثر من هذا هناك من يرى أن الاختصار هو

---

(21) انظر الجيدي : مباحث في المذهب المالكي ص 87 - 92.

الصواب لتسهيل العلوم وبسطها للطلبة، فنظم أبياتا يشيد به، كما فعل ابن البناء المراكشي فقال :

قصدت إلى الإجازة في كلامي ✿ لعلمي بالصواب في الاختصار

ولم احذر فهوما دون فهمي ✿ ولكن خفت إزراء الكبار

فشأن فحولة العلماء شأني ✿ وشأن البسط تعليم الصغار [22]

2 – الحفظ :

كانت من نتائج غلبة الاختصار على التعليم تفشي ظاهرة الحفظ فيه. لأن سبب الاختصار هو تيسير الحفظ للطلبة، واستيعاب الكتب المطولة. ولهذا ظل الحفظ طاغيا على التعليم في تمبكت، بل إن الحفظ يعتبر من السمات الأساسية التي تميز بها المجتهد عن غيره في هذا العصر. فالطفل يبدأ الحفظ منذ نعومة أظفاره، بحفظ الحروف الهجائية في الأغلب الأعم قبل أن يتعرف على أشكالها في الألواح ثم يحفظ فاتحة الكتاب فسورة الناس إلخ.

ولا يزال الطلبة يتابعون حفظ القرآن من الأسفل إلى الأعلى حتى يحفظوا القرآن كله أو جزءا كبيرا منه عن ظهر قلب مع تكرار الختمات.

وقد يحفظ الطالب القرآن كله أو جزءا كبيرا منه دون أن يعرف شيئا عن أشكال الحروف الهجائية، مما يؤكد سيطرة الحفظ على التعليم. وقد استمرت هذه الظاهرة إلى يومنا هذا في بعض المناطق.

فالحفظ يظل مهيمنا حتى في مرحلة المراهقة حيث يتعين على الطالب أن يحفظ أمهات الكتب والمتون بالإضافة إلى حفظ الشواهد والأبيات التي يستشهد بها في اللغة والنحو والصرف وغيرها. على أنه يتعين على الطالب الذي يريد أن يحظى باحترام أساتذته وأصدقائه أن ينقش في ذاكرته كل مسألة تعلمها، نصا وشاهدا يؤيد أنه حفظ، وإلا تعرض للسخرية من طرف اصدقائه وأساتذته. بل اطلق على من لم يحفظ دروسه يوم الأربعاء – وهو آخر أيام الدراسة " – ضبع الأربعاء".

(22) نفس المرجع ص 92 نقلا عن جذوة الاقتباس ج 1 ص 152.

كما أطلق على قبيلة جلاد من الطوارق الذين عرفوا بسوء الحفظ عبارة "جلاد علماء النهار وجهال الليل" وهذه العبارة معروفة إلى وقت قريب.

وفي هذا الصدد عرف في المغرب عبارة «من لا يحفظ النص فهو لص» وعبارة «من حفظ حجة على من لم يحفظ».

وعلى العموم فإن الحفظ يعد معيارا أساسيا للتمييز بين المجتهد والبليد. ويستمر حتى المرحلة النهائية من الدراسة، ولهذا لانعجب اذا رأينا من يستظهر مختصر خليل، ودوادين فحول الشعراء. بل منهم من يحفظ صحيح البخاري ومسلم وموطأ مالك ومدونة سحنون وغيرها من المؤلفات التي تشكل العمود الفقري في الفقه المالكي عن ظهر قلب.

وهذه الظاهرة ميزة ورثتها الحركة التعليمية بتمبكت عن المدرسة المغربية التي كانت تولي جانب الحفظ والاستظهار للمادة العلمية عناية أكبر من جانب التحصيل والتعمق في البحث وقوة التصرف كما يرى ابن خلدون(23).

ومن هنا لا نستغرب سيطرة الحفظ على التعليم في تمبكت، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار، أن التعليم في مدينة تمبكت والمغرب وجهان لعملة واحدة لا يمكن الفصل بينهما، نظرا لأن الأساتذة أغلبهم من المغرب، والكتب أيضا نفس الكتب المتداولة في المغرب كما أن المنهج أيضا نفس المنهج المطبق في المغرب ...

على أن الاهتمام بالحفظ وخاصة في المراحل الأولى له دور هام في تكوين الطالب تكوينا جيدا، كما أن الهدف منه أيضا عدم حرمان النشأ من حفظ كتاب الله، وهو عادة لا يحفظ إلا في مرحلة مبكرة أعني في حداثة السن.

لكن الاهتمام بالحفظ دون الاعتناء بالتحصيل والتعمق في البحث وخاصة في المراحل العليا، ليس من المحبذ، لما له من عواقب وخيمة ونتائج سيئة. وهذا ما أكده ابن خلدون، حين نعت المغاربة

(23) انظر ابن خلدون : المقدمة ج 3 ص 1021/ انظر أيضا : عمر الجيدي : مباحث في المذهب المالكي بالمغرب ص 173-177.

بالحفظ دون غيره فقال :«... فتجد طالب العلم منهم بعد ذهاب كثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتا لا ينطقون ولا يفاوضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم. ثم بعد تحصيل من يرى منهم أنه قد حصل تجد ملكته قاصرة في علمه التصرف في العلم والتعليم ثم بعد تحصيل من يرى منهم أنه قد حصل تجد ملكته قاصرة في علمه إن فاوض أو ناظر أو علم، وما أتاهم القصور إلا من قبل التعليم وانقطاع سنده، وإلا فحفظهم أبلغ من حفظ سواهم، لشدة عنايتهم به، وظنهم أنه المقصود من الملكة العلمية وليس كذلك» (24).

مراحل التعليم :

عرفت مدينة تمبكت خلال القرن التاسع والعاشر الهجريين حركة علمية مزدهرة فقصدها العلماء والطلبة من كل مكان ووصل التعليم مرحلته الذهبية فيها، وأضحى منظما كما في المدن الإسلامية الأخرى. ونتيجة لهذا التنظيم فإن الطالب قبل أن يتخرج أو يحصل على الإجازة لا بد أن يمر بمراحل ؛ وهذه المراحل هي :

1 – **مرحلة التعليم الأساسي أو الابتدائي** : وفي هذه المرحلة يتعلم الطالب مبادئ القراءة والكتابة ويحفظ بعد السور من القرآن، ويتعلم بعض الفرائض والسنن والمستحبات التي تمكنه من أداء الصلاة. وهذه المرحلة يدخل فيها الطلبة في سن مبكر على العموم، وتتميز بكثرة طلابها وأماكنها. وقد صور لنا محمود كعت على لسان شيخه كثرة مدارس هذه المرحلة لما زار إحدى المدارس بمدينة تمبكت، ووجد عدد الطلبة فيها مرتفعا حتى تخيل له – لما رأى عدد الألواح الخشبية التي يقرأ عليها الطلبة – أن القرآن كله مكتوب على هذه الألواح. ثم وصف ما كان يتبرع به الطلبة للمعلم في كل أربعاء. فقال : «وفيها – أي تمبكت – مدارس معلم الصبيان الذين يقرئون القرآن مائة وخمسين أو ثمانين مكتبا على ما ذكره الشيخ محمد بن أحمد، ذكر أنه حضر مكتب المعلم علي تكريا يوم الأربعاء بعد صلاة الظهر، وجعل صبيانه يأتون بخمس ودعات

(24) ابن خلدون ج 3 ص 1021.

وبعضهم عشر ودعات على عادتهم المسماة الأربع حتى تحصل قدامه ألف وسبعمائة وخمسة وعشرون ودعا (1725). قال الرواي : سرحت نظري إلى الواح الصبيان المتخذة في عرصة داره وعددت منها مائة وثلاثة وعشرين (123) لوحة، وظننت أن تكون جملة القرآن محصلة في تلكم الألواح[25].

2 - مرحلة التعليم المتوسط :

وهذه المرحلة يبدأها الطالب بعد معرفة المبادئ الأساسية في التعليم الأساسي، واستيعاب مجموعة من الدروس التي تعلمها من حفظ ومعرفة.

وفي هذه المرحلة يستعد الطالب لحفظ القرآن كله أو جزء كبير منه، ثم يتصدى لدراسة متون الكتب المعروفة، التي تعد مفاتيح أساسية لدراسة وفهم أمهات الكتب الفقهية في المذهب المالكي وغيرها من الكتب اللغوية والحديثية.

على أن تجاوز هاتين المرحلتين إلى المرحلة الموالية لا يتوقف على سن معين وإنما يرتبط باجتهاد الطالب وذكائه ونجابته وسرعة إدراكه وفهمه.

3 - مرحلة التعليم العالي :

وهذ المرحلة من أعلى المراحل وأصعبها، يدخل فيها بعض المعلمين الذين يدرسون الطلبة أو "الاساتذة المساعدون" في المراحل السابقة، وبعض الطلبة الذين بدت عليهم النجابة وسرعة الفهم والإدراك. و"يتخصص" فيها الطلبة في بعض الفنون، ويختمون كل الأمهات والشروح، أو أغلبها، ويتعين على الطالب في هذه المرحلة أن يعرف كل جزئية صغيرة وكبيرة فيما درس حفظا وفهما. ويجب أن يكون الطالب فيها متضلعا في جميع العلوم التي تناولها، وحافظا لكل ما درس من المتون والشروح.

ويظهر تمكن الطالب وإدراكه وقوة فهمه لما درس في تكرار

(25) انظر كعت : ص 180-181/ انظر ايضا عبد القادر زبادية ص 141-142 وانظر ايضا محمد الغربي ص 549.

الختمات للكتب، وسرعة جوابه وفطنته لما يلقى إليه من الأسئلة من طرف أساتذته. كما يظهر أيضا في دقة جوابه عن المسائل التي يطلب منه حلها. هذه المراحل كلها تتم في الكتاتيب والمساجد والجوامع بمدينة تمبكت، بشكل عام.

وإلى جانب هذه المراحل الدراسية مرحلة أخرى، يلتحق بها في الغالب الذين لم يتمكنوا من المتابعة في المراحل السابقة وهي :

4 – مرحلة التكوين المهني :

ويمكن أن نضيف هذه المرحلة إلى السابقة، وقد أشار إليها بعض المؤرخين. وتهدف هذه المرحلة إلى تكوين الطالب تكوينا مهنيا وتعريفه كيفية صنع الأدوات والأشياء بمختلف أنواعها.

ويدخل فيها الصغير والكبير، وكل من يريد أن يتعلم الحرف اليدوية. ويتخرجون كنجارين وحدادين وبنائين ونساجين ... وهي مرحلة يتعلم فيها الطلبة بشكل حر، لا يتقيدون بقيود مثل المراحل السابقة.

وبراعة الطالب وجودة أعماله وإتقانه في كثرة الممارسة لما يطلب منه من العمل. كما يلمس أيضا في دقة ملاحظاته وتصنيعه للأشياء، وقدرته على الابتكار والاختراع.

وهي مرحلة تحتاج إلى قوة الملاحظة والممارسة أكثر من الحفظ. وقد ارتفع عدد الأماكن التي يمارس فيها التكوين، وخاصة في عهد المغاربة الذين أدخلوا في الصناعات اليدوية عدة أشياء لم تكن معروفة سابقا.

ونستشف هذا من قول محمود كعت : « ... وأخبرني محمد بن المولود أنه رأى منها – أي تمبكت – ستة وعشرين بيتا من بيوت الخياطين المسماة بتنذ، ولكل واحد من تلك البيوت شيخ رئيس معلم وعنده من المتعلمين نحو خمسين وعند بعضهم نحو سبعين إلى مائة...» [26].

---

(26) تاريخ الفتاش : كعت ص 180/ انظر أيضا : مملكة صنغاي في عهد الأسكيين : عبد القادر زبادية ص 141-142 وانظر أيضا : محمد الغربي : بداية الحكم المغربي في السودان الغربي ص : 549-553.

مراكز التعليم :

أضحت مدينة تمبكت خلال القرن التاسع والعاشر الهجريين من أهم المدن المشهورة في غرب أفريقيا تجاريا وثقافيا فتألق نجمها، فاتجه صوبها العلماء والطلبة في كافة أرجاء العالم الإسلامي للإقامة بها مؤقتا أو نهائيا. فانتعشت فيها الحركة العلمية انتعاشا كبيرا وبلغت الحركة التعليمية فيها أوجها. وأهم المراكز التي قامت بأعباء التعليم ونشره في تمبكت المساجد والكتاتيب القرآنية والمكتبات ودور العلماء.

1 - المساجد :

تعد المساجد من أهم المراكز التي تولت نشر الإسلام وثقافته في غرب أفريقيا، وخاصة في مدينة تمبكت. ويأتي على رأس هذه المساجد.

أ - المسجد الجامع الكبير المعروف بجنغري بير :

يعتبر هذا المسجد الجامع من أقدم المساجد وأكبرها والتي قامت بنشر الإسلام وثقافته في تمبكت. ويبدو أن تاريخ بنائه يرجع إلى القرن الثاني عشر الميلادي.

وأعاد بناءه وتجديده المهندس الشاعر الأندلسي المشهور أبو إسحاق إبراهيم الساحلي المعروف "بالطويجن"، الذي اصطحب منسا موسى أثناء عودته من الحج إلى غرب أفريقيا، وذلك بأمر السلطان منسا موسى.

وقد تعرض هذا المسجد إلى عدة إصلاحات من طرف الحكومات التي تعاقبت على المنطقة، خلال تاريخه الطويل. ولا يزال قائما إلى يومنا هذا، وهو من أهم الآثار الإسلامية التي بقيت في تاريخ تمبكت [27].

ب - مسجد سنكري :

يعتبر هذا المسجد من أعظم المساجد التي نهضت بدور

(27) انظر السعدي ص : 56-57/ وانظر أيضا د. مهدي رزق الله أحمد : التربية العربية الإسلامية: المؤسسات والممارسات "تاريخ التعليم الإسلامي في غرب أفريقيا قبل الاستعمار" ص -1279 1280 / انظر زبادية : ص : 104.

التعليم في مدينة تمبكت. وتعرض لعدة إصلاحات خلال تاريخه الطويل. وقيل إن أول من بناه سيدة ثرية، ثم قام ببنائه وتجديده القاضي العاقب، وأكمل بناءه الملك أسكيا داود في أواسط القرن العاشر الهجري. وكان التعليم فيه على مستوى عال، وتدرس فيه المواد بشكل تخصصي وتتناول بتفصيلات واسعة، وتناقش المسائل فيه على مستوى أمهات المؤلفات. ولا يدرس فيه إلا "الدكاترة" إن صح التعبير، لأن الأساتذة الذين يدرسون فيه متضلعون في فنونهم، يحيطون بكل الجزئيات في المواضيع التي يدرسونها.

وهو يشبه الأزهر في القاهرة والقيروان في تونس والقرويين بفاس [28].

ج – مسجد سيدي يحيى :

وهذا المسجد أيضا لا يقل دوره في التعليم عن دور المساجد السابقة وهناك مساجد أخرى أصغر من هذه المساجد الثلاثة مثل :

د – مسجد خالد

هـ – مسجد القصبة

و – مسجد التواتيين

ز – مسجد الهناء

ح – مسجد تندرما

ط – مسجد كبر

كل هذه المساجد وغيرها لعبت دورا مهما في تنشيط الحركة العلمية، وكانت هي المراكز الأساسية التي يتم فيها التدريس والحلقات العلمية، والمناقشات الفقهية بمدينة تمبكت.

2 – الكتاتيب :

تعتبر الكتاتيب من أهم المراكز التي تقوم بتعليم الأطفال وتربيتهم ويتعلم فيها الطفل المبادئ الأساسية للمراحل الموالية، من القراءة والكتابة وحفظ بعض السور عن ظهر قلب.

(28) مهدي رزق الله أحمد : ص 1279-1280/ السعدي ص، 26 / كعت 161 / زيادية ص 104/ وانظر أيضا : نقولا زيادة : أفريقيات، دراسات في المغرب العربي والسودان الغربي ص : 350.

ويكون التركيز أساسا في هذه المرحلة على تعليم القرآن وتحفيظه للطفل قبل كل شيء.

وقد أشار ابن خلدون إلى أهمية تعليم الصغار القرآن، وما ينتج عنه من آثار حميدة، بقوله : «اعلم أن تعليم الولدان القرآن شعار من شعائر الدين، أخذ به أهل الملة ودرجوا عليه في جميع أمصارهم لما يسبق فيه إلى القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده من آيات القرآن وبعض متون الأحاديث. وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل به من الملكات. وسبب ذلك أن تعليم الصغر أشد رسوخا وهو أصل لما بعده لأن السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات وعلى حسب الأساس وأساليبه يكون حال ما يبنى عليه ...» (29).

ولهذا اهتم المجتمع السوداني بتعليم الصغار القرآن وخاصة في مدينة تمبكت، وقد وصل عدد الكتاتيب فيها إلى مائة وخمسين أو ثمانين مكتبا على ما ذكره محمود كعت في حديثه عن الكتاتيب في مدينة تمبكت فقال : «.. وفيها مدارس تعلم الصبيان اللذين يقرأون القرآن مائة وخمسين أو ثمانين مكتبا على ما ذكره الشيخ محمد بن أحمد ... (30).

وهذا يدل على ازدهار التعليم في مدينة تمبكت وارتفاع عدد الكتاتيب التي يفهم منها اهتمام المجتمع بتربية الأطفال تربية إسلامية، وتعليمهم في سن مبكر. كما يدل النص على الدور الذي لعبته الكتاتيب في التعليم بتمبكت.

3 – المكتبات :

لما كانت المكتبات من أهم المؤشرات التي يعرف بها اهتمام المجتمع بالعلم، فقد اعتنى علماء تمبكت وحكامها بتكوين مكتبات علمية قامت بدور فعال في نشر العلم والثقافة لا يقل عن دور المساجد والمدارس في النهضة العلمية، لأن الكتب لم تكن سهلة المنال وكانت تصرف فيها أموال طائلة.

(29) ابن خلدون : المقدمة، ج 3 ص 1239.

(30) محمود كعت : ص 180/ وانظر ايضا مهدي رزق الله احمد ص : 1283 / انظر ايضا عبد القادر زبادية : ص : 143.

وقد عرفت تمبكت بتجارة الكتب والمخطوطات حتى عدت من أغلى السلع وأربحها في السوق نظرا لإقبال أهل العلم عليها، فكونوا بذلك مكتبات في بيوتهم ملأوها بكل أنواع الكتب والمخطوطات المجلوبة من المشرق والمغرب. وقد كثرت في تمبكت المكتبات الخاصة، وهي أقدم المؤسسات على الإطلاق حيث كان الملوك والأثرياء والعلماء يهتمون بإيجاد مكتبات خاصة بهم ولاستعمالاتهم الخاصة، كما يعينون بها الطلبة والمحتاجين إرواء لظمأهم الفكري.

وأهم المكتبات الخاصة في تمبكت مكتبة آل أقيت، الذين عرفوا بالعلم واقتناء الكتب واستنساخها حتى ملأوا خزانتهم بكل الكتب النفيسة.

وعلى رأس مكتبة آل اقيت مكتبة والد أحمد بابا، فقد كان «وافر الخزانة محتوية على كل علق نفيس سموحا بإعارتها.» [31].

ويبدو أن مكتبة آل اقيت كبيرة جدا، حيث ذكر أحمد بابا بأن مكتبته الشخصية كانت تضم ألفا وستمائة (1600) مجلد وهو أقل عشيرته كتبا، وذلك من قوله : «أنا أقل عشيرتي كتبا، وذهبت لي ست عشر مائة مجلد.» [32].

ومن المكتبات الخاصة في تمبكت مكتبة أسرة بغيع، وأعظم مكتباتها مكتبة محمد بن محمود شيخ أحمد بابا الذي قال عنه : «بذل نفائس الكتب الغريبة العزيزة لهم، ولا يفتش بعد ذلك عنها كائنا ما كان من جميع الفنون، فضاع له بذلك جملة من كتبه - نفعه الله بذلك - وربما يأتي لبابه طالب يطلب كتابا ويعطيه له من غير معرفته من هو، فكان العجب العجاب في ذلك إيثارا لوجهه تعالى مع محبته للكتب وتحصيلها شراء ونسخا، وقد جئته يوما

(31) نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص : 90-93/ السعدي : 42/ انظر ايضا محمد حجي : الحركة الفكرية في عهد السعديين ج 1 ص 194.

(32) انظر ايضا مملكة صنغاي - زبادية ص 139/ فتح الشكور ص 31-37 وانظر ايضا محمد حجي - الحركة الفكرية في عهد السعديين ص 194 ج 1/ وانظر ايضا : أحمد بابا التمبكتي : بحوث الندوة التي عقدتها - إيسيسكو - بمناسبة مرور أربعة قرون ونصف على ولادته - مراكش 22 - 25 - صفر 1412 هـ : 30.

أطلب منه كتب نحو ففتش في خزانته فأعطاني كل ما ظفر به منها..»[33].

على أن النصوص تؤكد لنا ما قامت به المكتبات الخاصة في نشر العلم بتمبكت وتسهيل طرقه لأهل العلم، لما تقوم به من تزويدهم بالكتب النادرة والنفيسة دون تفريق بينهم[34].

4 – دور العلماء :

تحظى دور العلماء باحترام كبير عند الحكام، وقداسة لدى العامة، ولذا عدت من أهم المراكز العلمية في تمبكت التي قامت بنشر العلم وتثقيف أهل العلم وطلابه، حيث يجتمعون فيها للأخذ عن الشيوخ. ويؤكد ما قامت به دور العلماء من نشر العلم وتيسير سبله للمتشوقين إليه ما ذكره السعدي في ترجمة محمد بغيع شيخ أحمد بابا فقال :

«..لازم الإقراء ... يقرىء من صلاة الصبح أول وقته إلى الضحى الكبير دولا مختلفة، ثم يقوم لبيته ويصلي الضحى مدة، وربما مشى للقاضي في أمر الناس ويدرس إلى العصر ثم يصليها ويخرج الى موضع آخر يدرس للاصفرار أو قربه، وبعد المغرب يدرس في الجامع الى العشاء ويرجع إلى بيته ....»

هكذا صور لنا السعدي نشاط هذا العالم الجليل في التعليم، والذي كرس حياته في تعليم النشء دون ملل ولا كسل ولا ضجر.

هذه هي أهم المراكز العلمية التي يتم فيها التعليم في مدينة تمبكت وهناك أماكن أخرى أيضا لا يقل دورها في التعليم عما سبق من المراكز مثل الحلقات الدراسية التي تعقد خارج المساجد والتي تجري فيها المناقشات الجدلية والفقهية في أعلى المستويات. وكذلك دور الحكام التي كثيرا ما يأوي إليها العلماء لإلقاء الدروس لأبناء السلاطين وأسرهم.

---

(33) نيل الابتهاج ص : 341-342 / السعدي ص 44/ محمد حجي ص : 194 ج 1 / انظر أيضا مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – العدد الحادي عشر – محرم 1315 ص 232.

(34) انظر محمد الغربي ص 556-557/ وانظر أيضا محمد حجي ص 194 ج 1 وانظر أيضا العلاقة بين دولة مالي وبين المغرب الأقصى من خلال المذهب المالكي رسالة لنيل د.د.ع اعداد ماما هاسي تنابو. ص 36-226-324.

إن هذه "المعاهد" أو المراكز أدت رسالتها التعليمية والثقافية خير أداء وكانت النواة الأولى لحركة التعليم في مدينة تمبكت، ثم نمت وترعرعت فأعطت ثمارا ناضجة طيبة، تمثلت في تكوينها لعلماء أجلاء أو نخبة مثقفة – شهد لهم التاريخ بأرقى الاوصاف وأجلها وأناروا الطريق أمام مواطنيهم، ولعبوا دورا هاما في إرساء قواعد الحضارة الإسلامية في المدينة الخالدة أو درة الصحراء بصفة خاصة وأفريقيا بصفة عامة.

طرق التعليم في تمبكت :

اعتمادا على كتب التراجم وكتب التاريخ يمكن أن نصف طرق التعليم في تمبكت على الشكل التالي :

1 – **طريقة تعتمد على الحفظ** :وهذه الطريقة هي السائدة في المغرب على ما ذكره ابن خلدون حين قال : «فأما أهل المغرب، فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط وأخذهم أثناء المدارسة بالرسم ومسائله واختلاف حملة القرآن فيه لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم لا من حديث ولا من فقه ولا من شعر ولا من كلام العرب إلى أن يحذق فيه .. وهذا مذهب أهل الامصار بالمغرب ومن تبعهم فهم لذلك أقوم على رسم القرآن وحفظه من سواهم ..» (35).

وهذ الطريقة هي السائدة في تمبكت وخاصة في المراحل الأولى من التعليم لأن الحفظ هو الركيزة الأساسية لاستظهار كتاب الله وآياته. وتعتبر أهم وسيلة في تحصيل العلم، وما تزال هي الوسيلة السائدة بين الدارسين حتى الآن في مراحل التعليم.

2 – **طريقة تعتمد على التحصيل والتعمق في البحث :**

وتقوم هذه الطريقة باختلاط المواد أثناء التعليم، وهذه الطريقة هي السائدة في المراحل العليا من التعليم، لأن الطالب فيها لا يكتفى بالحفظ فقط بل يجب عليه أن يتعلم كيفية المناقشة والتصرف في النصوص، وبراعة الاستنتاج.

---

(35) مقدمة ابن خلدون ج 3 ص 1250.

وهي من أهم الطرق وأصعبها، ولهذا تحتاج إلى التأني والتأمل والصبر. ومن تمكن منها سهل عليه تحصيل العلوم وحظي بمفتاحها وأسرارها. وهذه الطريقة هي المعروفة في الأندلس وتونس على ما ذكره ابن خلدون وذلك بقوله : «وأما أهل أفريقية فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب ومدارسة قوانين العلوم، وتلقين بعض مسائلها ... وبالجملة فطريقهم في تعليم القرآن أقرب إلى طريقة أهل الأندلس...» (36) لاستقرار كثير من أهل الأندلس بتونس، وعنهم أخذوا هذه الطريقة في التعليم فتربت فيهم ملكة الفهم والتعمق في النصوص. ويمكن أن نستنتج من نصوص ابن خلدون طريقة ثالثة وهي :

3 – طريقة التدرج في التعليم :

وتقوم هذه الطريقة بتعليم الطالب فنا بعد فن، دون أن يشوبه فن آخر، وكتابا بعد كتاب، ومسألة بعد مسألة، ولا ينتقل من درس إلى آخر حتى يفهم الأول فهما جيدا، ثم ينتقل الى آخر، هي طريقة جيدة جدا إذ تعطي الطالب الملكة، وقوة الفهم، والتصرف في النصوص.

وقد نوه العلامة ابن خلدون بهذه الطريقة في التعليم وذكر أنها أكثر فائدة من الطرق الأخرى وذلك بقوله : «أعلم أن تلقين العلم للمتعلمين إنما يكون مفيدا إذا كان على التدريج شيئا فشيئا وقليلا قليلا، يلقى عليه أولا مسائل من كل باب من الفن هى أصول ذلك الباب. ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال ويراعي في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه حتى ينتهى إلى آخر الفن ... هذا وجه التعليم المفيد» (37) ثم بعد هذا أكد جمالية هذه الطريقة وحسنها بقوله : « ... ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم أن لا يخلط على المتعلم علمان معا، فإنه حينئذ قل أن يظفر بواحدة منها لما فيه من تقسيم البال وانصرافه على كل واحدة منهما إلى تفهم الآخر ...» (38).

---

(36) انظر مقدمة ابن خلدون ص 1251 ج 3 / انظر أيضا عمر الجيدي مباحث في المذهب المالكي بالمغرب ص : 173.

(37) مقدمة ابن خلدون ص : 1243 ج 3 تحقيق وتنقيح د. علي عبد الواحد وافي، الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة / دار نهضة مصر للطبع والنشر / الفجالة – القاهرة.

(38) نفس المصدر ص : 1245.

ويمكن أن نضيف إلى هذه الطرق طرقا أخرى يبدو أنها مهمة جدا وقد اعتمدت في التعليم وخاصة في المراحل الأولى منها :

4 – طريقة التلقين أو الترديد :

وهذه الطريقة مهمة جدا للأطفال في الكتاتيب الذين لا يتقنون القراءة، ولذا يضطر المعلم أن يردد القراءة والطلبة يتبعونه إلى أن يحفظوا الدرس.

5 – طريقة العرض :

وكيفية هذه الطريقة أن يقوم الطالب بقراءة الكتاب على المدرس الذي يقوم بشرح الدرس جملة جملة حتى يفهمه الطلبة، ويبدو أن هذه الطريقة تعتمد خاصة في المرحلة المتوسطة والعليا.

6 – طريقة الشرح :

وكيفيتها : أن يقوم المدرس بقراءة الكتاب أثناء التعليم على الطلبة ويشرح ما يه شرحا مبسطا، ثم يعلق على المواضيع التي تحتاج الى التعليق والتنبيه، وهذه الطريقة كالسابقة مع فارق صغير بينهما [39]. هذه هي بعض ما وصلنا من طرق التدريس من خلال كتب التراجم للعلماء وعلى رأسها "نيل الابتهاج بتطريز الديباج" لأحمد بابا "وتاريخ السودان" للسعدي، "وفتح الشكور" للبرتلي. هذه كتب فيها بصيص من الوقائع يمكن أن تكون متكأ للباحث يعتمد عليها لاستخلاص المعلومات. على أننا لم نعثر على كتاب يفصل طرق التعليم بكيفية واضحة خلال العصر الذي ندرسه ولذا اكتفينا بالنتف اليسيرة التي جاءتنا من كتب التراجم، ومما كان سائدا في الغرب الإسلامي أنذاك. ومن خلال بعض المعلومات التي توصلنا إليها ظهر لنا أن طرق التعليم في تمبكت لا تختلف عما كانت عليه في الغرب الإسلامي بشكلها العام، وخاصة المغرب الذي يعد المرآة المصقولة لمدينة تمبكت. إذا فلا عجب أن تكون طرق التعليم في مدينة تمبكت والمغرب وجهين لعملة واحدة.

---

(39) انظر مهدي رزق الله أحمد ص : 1297 - 1298.

المواد الدراسية :

أضحت مدينة تمبكت مركزا مرموقا في غرب أفريقيا مما جعلها محطة تستقطب العلماء والطلبة من كل لجهات. فازدهرت فيها الحركة العلمية ازدهارا كبيرا بفضل العلماء والطلبة الذين تكاثروا عليها. ووصل التعليم مرحلته الذهبية في القرن التاسع والعاشر الهجريين، فتعددت المواد الدراسية وتنوعت، وتأتي على رأسها المواد الشرعية واللغوية ...

1 - المواد الشرعية :

لما كانت العلوم الشرعية مرتبطة بالقرآن فقد عدها جميع العلماء أعظم «العلوم وأعلاها قدرا وأسماها معنى وأدقها فكرا ... وأحلاها لسانا وأجلها بيانا وأوضحها سبيلا وأصحها دليلا وأفصحها نطقا :

وعلى نفسه فليبك من ضاع عمره ❁ وليس له منها نصيب ولا سهم

فلا ينبغي لعاقل أن يستغرق النهار والليل، إلا في غوص بحارها »[40].

ونتيجة لهذا الاهتمام البالغ الذي سيجت به العلوم الدينية وموادها فإن علماء السودان تمسكوا بها وجعلوها في مركز الصدراة في مواد التعليم. ومن أهم موادها التي طغت على التعليم التفسير والقراءات، والحديث ومصطلحه، وأصول الدين، وأصول الفقه، والفرائض، والتوقيت، والتصوف ...

2 - المواد اللغوية والأدبية :

لما كانت المواد اللغوية أو العلوم اللغوية من أهم الوسائل التي تمكن الإنسان من معرفة العلوم الشرعية، والوقوف على مقاصدها، والغوص في عمقها واكتشاف دررها فإن العلماء والطلبة اعتنوا بها كثيرا، بعد عنايتهم بالعلوم الشرعية، فاحتلت موادها المركز الثاني، بعد المواد الشرعية من حيث الكثرة في التعليم، ومن أهم موادها: اللغة والنحو والصرف والبلاغة والعروض والشعر والأدب والخط ..

(40) انظر مقدمة روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني للألوسي ص 2- 3.

3 – المواد المجتمعية :

تعتبر العلوم المجتمعية من العلوم التي تمكن الانسان من معرفة أخبار أسلافه وأجداده، والحوادث التاريخية، وخاصة تلك الوقائع والحروب التي وقعت بين المسلمين والكفار في القرون الهجرية الأولى، ولهذا حظيت باهتمام كبير.

وتعد من أهم العلوم التي استوعبها السودانيون استيعابا جيدا، فانتجوا فيها إنتاجا رائعا مستقلا، وبرعوا فيها أيما براعة. ومن أهم موادها : التاريخ ويشمل السيرة والمغازي والشمائل، ثم التراجم.

وبعد هذه المواد التي أخذت نصيب الأسد في التعليم، هناك مواد أخرى لا تقل عنها أهمية مثل المنطق والطب ...

الكتب الدراسية :

حظيت مدينة تمبكت بشهرة واسعة في السودان الغربي، في ميدان الثقافة والتجارة، فزخرت أسواقها بالكتب والمخطوطات، وكانت تلقى إقبالا كبيرا حتى عدت من أهم السلع وأغلاها وأربحها تجارة أنذاك، مما وفر للحركة العلمية كثيرا من الكتب النفيسة النادرة، فطفرت الحركة العلمية طفرة هامة إلى الأمام، وخطا التعليم خطاها فازدهر، بفضل وفرة الكتب في المدينة، واستعمال أنفسها في التعليم. وأهم الكتب التي حظيت بالاهتمام في ميدان التعليم : تفسير الجلالين– موطأ مالك– صحيح البخاري– صحيح مسلم– الشفا للقاضي عياض– مدونة سحنون– الرسالة لابن أبي زيد القيرواني– مختصر خليل– المنتقى للباجي شرح الموطأ– مختصر ابن الحاجب– تهذيب البراذعي– تحفة الحكام لابن عاصم المعيار للونشريسي–البيان والتحصيل لابن رشد القرطبي– جمع الجوامع في أصول الفقه– الجامع الصغير في الحديث للسيوطي– ألفية العراقي في علوم الحديث مع شرحها– المنتقى والمدونة بشرح المحلي– ألفية ابن مالك في النحو وتلخيصها للسيوطي– الأجرومية وشرحها في النحو– البهجة–المرضية في النحو– جمع الجوامع في العربية– تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد المشهور «بالتسهيل» لابن

مالك في النحو - مقامات الحريري، كتاب الجمهرة في اللغة لابن دريد، سيرة ابن هشام- المدخل لابن الحاجب- رجز المغيلي في المنطق وشرحه لأحمد بن أحمد أقيت- وجميع مؤلفات المغيلي- عقائد السنوسي في التوحيد-الخزرجية في العروض بشرح الشريف والدمامي- العشرينات (الفزارية) في المدائح النبوية- ألفية الأثر في الحديث شرح النقابة في الأصول- البيان والتصوف شرح الكواكب الوقادة في الاعتقاد- قطر الندى وبل الصدى في النحو- حكم ابن عطاء الله مع شرح زروق عليه- ونظم ابي مقرع، والهاشمية في التنجيم مع شرحها- ومقدمة الباجوري وشرح المكودي على ألفية ابن مالك- والبسط والتصريف للمكودي- ولامية ابن المجراد السلوي في الجمل- والمرشد المعين لابن عاشر الفاسي- ولامية الزقاق، والمنهج المنتخب في قواعد المذهب للزقاق- والدرر اللوامع في قراءة نافع لابن بري- وإضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة لأحمد المقري- والطرفة في مصطلح الحديث لمحمد الفاسي- ونظم ابي مقرع في التوقيت- ونظم المقنع للمرغيشي- وشرح أبي الحسن الصغير على المدونة- والمراصد في التوحيد لمحمد بن العربي الفاسي ومنظومة الزكاة له- ونوازل عبد القادر الفاسي-ونظم العمل للفاسي وشرحه لولده ابن زيد- وتكميل المرام في شرح شواهد ابن هشام لمحمد بن عبد القادر الفاسي [41]... هذه بعض الكتب التي كانت متدوالة في التعليم بمدينة تمبكت، وهي نفس الكتب التي كانت معروفة ومتداولة في الأغلب الأعم في المراكز العلمية الأخرى في العواصم الإسلامية المشهورة مثل فاس، والقيروان والقاهرة وقرطبة. على أننا نستخلص من هذه الكتب غلبة الكتب الدينية واللغوية وكتب المختصرات على التعليم. كما يظهر لنا وجه التشابه في التعليم بالمراكز الاسلامية المختلفة إضافة إلى ما فيها من بيان لمستوى الأساتذة.

---

(41) للوقوف على هذه الكتب يرجى مراجعة الكتب التالية : نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص 88، 89، 93، 94، 92، 341 - 342/ وانظر أيضا عبد الرحمان السعدي ص 37-47/ وانظر أيضا فتح الشكور ص 11-12 وما بعدها / وانظر أيضا مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية العدد الحادي عشر محرم 1415 هـ ص 257-259 مهدي رزق الله أحمد "التعليم في السودان الغربي ...".

الإجازة :

لما كانت الإجازة بمثابة اعتراف ضمني من الأستاذ لتلميذه، تبين أن الطالب قد وصل مرحلة الثقة عند شيخه وأنه مؤهل لأن يكون عالما أو شيخا فقد اعتنى بها المسلمون منذ وقت مبكر اعتناء كبيرا وهي كما عرفها السيوطي : «إذن من الشيخ يسمح لتلميذه أن يروي عنه مروياته أو مسموعاته أو بعضا منها» [42]، ونظرا لأهمية الإجازة ومكانتها عند المتعلمين والعلماء والحاجة إليها عندما يصل المتعلم مرحلة معينة من الدراسة، فقد أصبحت من الضرورات التي يجب على الطالب الحصول عليها ليعزز موقفه ومستواه كما يرى عمر رضا كحالة حين قال : «وقد أصبحت الإجازة من الضرورات التي يجب على الفقيه الحصول عليها لكي يثبت أنه وصل إلى درجة كافية من العلم تؤهله لتدريس أو رواية ما سمعه أو تلقاه عن شيخه وأستاذه» [43].

وبما أن الإجازة أصبحت من الضرورات التي يجب على الطالب الحصول عليها، عندما يتقن فنا معينا أو كتبا معينة، فإن علماء تمكبت اعتنوا بها كثيرا وأجازوا طلابهم بها. لكن هذه الإجازات لم تصل إلينا إلا نماذج قليلة منها [44].

---

(42) التدريب على شرح التقريب للنووي ص 256 / انظر الراجحي : مصطلح الحديث وأثره على الدرس اللغوي ص 54 ط الاولى، دار النهضة العربية بيروت 1983.

(43) عمر رضا كحالة : دراسات اجتماعية في العصور الإسلامية ص 54.

(44) رغم أهمية الإجازة واهتمام علماء السودان بها فإنهم لم يتركوا لنا آثارا منها إلا نتفا يسيرة وهي كلها مخطوطات في مركز أحمد بابا تحت رقم 1105 وأغلبها مبتورة. وفيها عدة نماذج منها :

- إجازة مبتورة من أولها وهي من محمد بغيع بن الفا الحاج الأمين سنطاعو حول كتاب البخاري وتتناول سلسلة الشيوخ الذين أخذ عنهم إلى أن انتهى إلى أبي عبد الله الإمام محمد بن اسماعيل البخاري.
- إجازة من أبي عبد الله الفقيه محمد بن الشيخ القاضي محمد بغيع وجاء فيها : وبعد فقد حدثنا بصحيح البخاري، شيخنا شيخ الإسلام الهمام أبو عبد الله الفقيه القاضي محمد بغيع بن أبي بكر الونكري. وتناول سلسلة الشيوخ الذين أخذ عنهم إلى الإمام البخاري.
- اجازة حول كتاب الشفا وهي مخطوط مبتور، وهما لأبي اسحاق ابراهيم بن أبي العباس بن أحمد بن سعيد بن محمد كراد الفلاني، وسلسلة الشيوخ تضم مجموعة من فقهاء تمبكت والمغرب وتنتهي الى مؤلفه القاضي عياض.

انظر العلاقة بين مالي وبين المغرب الأقصى من خلال المذهب المالكي ص 315-317.

وهكذا أضحى نظام الشهادات معروفا في تمبكت فإذا أنس الأستاذ أن أحد طلبته وصل درجة عالية من الاتقان في مادة معينة، أو وصل مرحلة الثقة عنده ورأى أنه مؤهل لأن يكون عالما أو شيخا قام بإجازته اعترافا منه بمؤهلاته العلمية، وتضلعه في العلوم التي أجيز فيها.

وقد تحدث كل من أحمد بابا والسعدي وغيرهما عن الإجازة في هذا العصر فقال أحمد بابا عن والده «وحضرت أنا عليه أشياء عدة وأجازني جميع ما يجوز له وعنه [45].

ولكي يتضح لنا الكيفية التي يتم بها إجازة الطالب يجدر بنا أن نثبت قول أحمد بابا في معرض حديثه عن الكيفية التي تمت بها إجازته من طرف أستاذه وشيخه محمد بغيع قال : «لازمته أكثر من عشر سنين فختمت عليه مختصر خليل بقراءته وقراءة غيره ثمان مرات، وختمت عليه الموطأ قراءة فهم، وتسهيل ابن مالك قراءة بحث وتحقيق مرة بثلاث سنين، وأصول السبكي بشرح المحلي ثلاث مرات قراءة تحقيق، وألفية العراقي بشرح مؤلفها، وتلخيص المفتاح بمختصر السعد مرتين فأزيد، وصغرى السنوسي وشرح الجزرية له، وحكم ابن عطاء الله بشرح زروق، ونظم ابي مقرع والهاشمية في التنجيم مع شرحها، ومقدمة التاجوري فيه ورجز المغيلي في المنطق والخزرجية في العروض بشرح الشريف السبتي، وكثيراً من تحفة الحكام لابن عاصم مع شرحها لولده كلها بقراءته، قرأت عليه فرعي ابن الحاجب قراءة بحث جميعه، وحضرته في التوضيح كذلك ... وكثيرا من المنتقى للباجي والمدونة بشرح ابي الحسن الزويلي، وشفا عياض، وقرأت عليه صحيح البخاري ... وكذا صحيح مسلم ودولا من مدخل ابن الحاجب، ودروسا من الرسالة والألفية وغيرها، وفسرت عليه القرآن العزيز ... وسمعت بلفظه جامع المعيار للونشريسي كاملا .. وباحثته كثيرا في المشكلات وراجعته في المهمات وبالجملة فهو شيخي وأستاذي ... وأجازني بخطه جميع ما يجوز له وعنه» [46].

---

(45) انظر نيل الابتهاج ص 93-95 / انظر ايضا - السعدي ص 43.

(46) انظر نيل الابتهاج : أحمد بابا : ص 341-342/ وانظر تاريخ السودان ص 45-46 وانظر ايضا - عبد القادر زيادية - مملكة سنغاي في عهد الأسكيين ص 147.

على أن هذا النص يوضح لنا ما ينبغي أن يكون عليه الطالب في السودان الغربي ليتم إجازته. ونظرا لما يصرح به النص فإننا لا نتحرج من القول بأن الإجازة بعض الأحيان لا تقل عن درجة دكتوراه الدولة في وقتنا الراهن،إن لم تكن أعلى منها درجة.

ويمكن أن نميز بين أنواع الإجازات التي أجيز بها المتخرجون في "معاهد" تمبكت، الأنواع التالية :

1 - **إجازة خاصة :** تهم فنا أو عدة فنون متحدة الموضوع مثل الإجازات القرآنية والحديثية ... ويراعى فيها الإجادة في قراءة النص، والمعرفة التامة بالقراءات، واختلاف الروايات الحديثية.

2 - **إجازة عامة :** تشمل فنونا وعلوما متباينة مثل الإجازة التي رأينا في نص أحمد بابا. فهي تقتضي ختم عدة مواد على النحو الذي يؤهل المجاز لرواية العلم، والقدرة على تبليغه للآخرين. وهذا ليس سهلا إلا لمن لزم المجالس العلمية سنوات طويلة [47].

على أن الإجازة نظرا لما يحيط بها من المسؤولية فإن العلماء لم يتساهلوا في إجازة الطلبة، بل لا بد أن يكون المجيز عالما وأن يكون المجاز له من أهل العلم، ولهذا اجتهد الطلبة في طلب العلم وثابروا فيه، فجاء مستواهم فوق ما يتصور، وبذلك استحقوا الإجازة التي تعكس مستوى الطالب دون زيف ولا محاباة.

وبعد ما تحدثنا عن أهم الجوانب في التعليم حان الوقت لنتكلم عن وضعية العلماء والطلبة الذين ساهموا في التعليم وازدهاره وهذا ما سنراه في الفصل التالي.

العلماء والطلبة

لما كان أهل العلم وطلابه يمثلون صفوة المجتمع في الدين الإسلامي فإنهم حظوا باحترام كبير ومركز مرموق في نفوس المجتمع السوداني، حتى إن شأنهم أعظم من شأن الملوك بله من

(47) انظر محمد الغربي : ص 554-556 / وانظر ايضا : عبد القادر زبادية ص 147 وانظر أيضا التربية العربية الإسلامية : المؤسسات والممارسات : تاريخ التعليم الإسلامي في غرب أفريقيا قبل الاستعمار : د. مهدي رزق الله أحمد ص 1297 - 1299.

دونهم. ونتيجة لهذه المكانة فإن السلاطين في السودان الغربي على اختلاف العصور كانوا يستفتونهم ويستشيرونهم في جميع الأمور، وينهجون منهجهم وسلوكهم، ويهتدون بهديهم.

وإلى جانب هذا فقد أعطى السلاطين أهل العلم وطلابه امتيازات كثيرة لا ينازعهم فيها أحد، حيث أسقطوا عنهم جميع وظائف السلطنة وغراماتها ولا يطالب أحدهم بشيء من ذلك، ومنعوا عنهم الظلم، ولا يحق لأي حاكم من حكام الأقاليم أن ينظر في شكوى من الشكايات التي ترفع ضد العلماء والفقهاء، بل ذلك للسلطان وحده دون سائر حكام المقاطعات [48].

ونظرا لهذه المكانة التي حظي بها العلماء في المجتمع السوداني - وخاصة مدينة تمبكت التي هي مأوى العلماء - فإنهم تمسكوا بالقيم الأخلاقية الشرعية النبيلة وحرصوا عليها احتراما للعلم، فعزفوا عن مصاحبة السلاطين وعن تولي الوظائف الرسمية في الدولة، واكتفوا بالتمتع بالزعامة الدينية على أفراد المجتمع السوداني بأسره [49].

ومما يدل على مركز العلماء وما يتمتعون به من الامتيازات داخل المجتمع وخاصة في تمبكت، قول أسكيا داود الذي روي عنه : «لولا العلماء لكنا من الهالكين فجزاهم الله خير الجزاء ...» [50]. إن هذه القيم التي تمسك بها العلماء وحرصوا عليها، من الآداب التي حث عليها ووصى بها كل من يريد أن يشتغل بالعلم، حيث روي عن الشافعي قوله : ليس العلم ما حفظ، العلم ما نفع وعلى العالم بدوام السكينة والوقار والخشوع والورع والتواضع والخضوع.

واختصارا يمكن القول بأن مجتمع السودان وخاصة أهل تمبكت تمسكوا بالسنة النبوية الشريفة وعادات السلف الصالح في

---

(48) انظر حسن أحمد محمود ص 142 وانظر أيضا : مجلة الدارة| تاريخ الثقافة الاسلامية والتعليم في السودان الغربي من القرن الرابع الهجري حتى مطلع القرن الثالث عشر : الدكتور أبو بكر اسماعيل ميغا العدد الثاني السنة التاسعة عشر : محرم - صفر ربيع الأول 1414 هـ ص 342.

(49) نفس المجلة ص 234 وانظر أيضا حسن أحمد ص 142.

(50) تاريخ الفتاش ص 113.

توقير العلماء وإكرامهم مما جعل المشتغلين بالعلم يتحلون بصفات حميدة وسيرة حسنة تكاد ترقى بهم إلى مصاف الأولياء، وهذا بشهادة الرحالين الذين زاروا المنطقة في عصرها الذهبي.

ومن تصفح وتتبع ما جاء في تاريخ الفتاش ونيل الابتهاج وتاريخ السودان وغيرها من الكتب وقف على هذه الحقيقة وتأكد منها.

العلماء وأوصافهم :

يعتبر العالم أو المدرس من أهم الركائز التي يعتمد عليها المجتمع في إصلاح نفسه وإصلاح النشء وتربيته. ولهذا يجب أن يتصف بأخلاق حميدة. لأن الأجيال التي يقوم بتربيتها تتأثر به سلبا وإيجابا، وهذا ما أكده الواقع العلمي.

يقول الدكتور أحمد فؤاد الأهواني متحدثا عن المعلم وأثره في المتعلم : «إن شخصية المعلم لها أثر عظيم في عقول التلاميذ ونفوسهم، وهم في تلك السن الصغيرة يتأثرون بمظهره وشكله وحركاته وسكناته وإشاراته وإيماءاته وألفاظه التي تصدر عنه وسلوكه الذي يبدو منه .. فالصبي يتصل بالمعلم الى جانب صلته بغيره من الصبيان أكثر من الصلة بآبائه وأهله. ومن الطبيعي أن يكون تأثير المعلم في نفوس الصبيان أقوى وأشد وأعمق من تأثير أهله. فهو الذي يقدم إليهم الغذاء العقلي، والديني، وهو الذي يطبعهم على العادات ويثبت فيهم آداب السلوك وما يترتب على ذلك ... ومما يؤيد هذه القولة مارواه الجاحظ من كلام عقبة ابن سفيان لمؤدب أولاده قال : ليكن أول ما تبدأ به من إصلاح بني إصلاح نفسك فإن أعينهم معقودة بعينك، فالحسن عندهم ما استحسنت، والقبيح عندهم ماستقبحت» (51).

ونظرا لهذا التأثير القوي الذي يمكله المعلم على التلاميذ فإن العلماء الذين تزعموا الحركة العلمية في مدينة تمبكت، حرصوا على أن يتحلوا بصفات حميدة، وأن يكونوا قدوة لتلاميذهم وللمجتمع. ومن تصفح كتب التراجم للعلماء في السودان الغربي بان له ما

(51) احمد فؤاد الأهواني : التربية في الإسلام ص 96 - 97.

كانوا يتحلون به من السكينة والوقار والخشوع والورع والتواضع. ومن الصفات التي وصفوا بها في كتب التراجم - وأخص بالذكر نيل الابتهاج وتاريخ السودان - ما يلي :

التقوى : ليس العلم مجرد حشو الرؤوس وملئها بالمعلومات في نظر الإسلام بل لابد لصاحب العلم أن يتحلى بالقيم الخلقية التي يفرضها العلم على أهله والتي جعلتهم أهلا لأن يكونوا خلفاء الأنبياء [52].

وأهم الصفات التي يجب أن يتصف بها العالم هي التقوى، ولهذا تحلى بها علماء تمبكت وتمسكوا بها. وقد شهد لهم بهذا كثير من المؤرخين الذين كتبوا عن المنطقة. ونظرا لصفة التقوى والورع التي تميز بها العلماء فقد حظوا باحترام كبير لدى المجتمع.

والتقوى أهم ما يجب أن يميز العالم من غيره ﴿*إنما يخشى الله من عباده العلماء*﴾ وقد وضع الغزالي هذه الصفة من الآداب التي يجب على العالم أن يتصف بها فقال : عليه دوام مراقبة الله تعالى في السر والعلانية والمحافظة على خوفه في جميع حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله.

التواضع : تعد هذه الفضيلة من أهم ما يجب على العالم أن يتصف به لأن التواضع يجعله لا يركب الغرور والتعجرف، ولا يغمط أحدا. وصدق القائل ما تواضع أحد إلا رفعه الله.

وقد عرف علماء تمبكت بالتواضع مما جعلهم يكسبون قلوب الناس وود الطلبة، وأضحت أبوابهم مفتوحة للجميع في أي وقت. وهذا عبد الرحمان السعدي صاحب تاريخ السودان يتحدث عن تواضعهم فيقول في الشيخ أبي عبد الله المعروف بعريان الراس «... وليس له بواب. كل من جاء يدخل بلا استئذان، يزوره الناس من كل فج في كل ساعة ...» [53].

واستمع أيضا إلى أحمد بابا يتحدث عن تواضع شيخه محمد

(52) انظر الرسول والعلم "للدكتور يوسف القرضاوي ص 61.

(53) السعدي ص 52.

بغيع فيقول : «... وأوقفته على بعض تواليفي، فسر به وقرظ عليه بخطه بل كتب عن أشياء من أبحاثي، وسمعته ينقل بعضا في دروسه لإنصافه وتواضعه وقبوله الحق حيث تعين ...» [54].

الثبات على الحق : وهذا أيضا من لوازم التقوى الذي يجب أن يصاحب العالم في حياته. وكثيرا ما تردد عند المؤرخين أن العلماء في تمكبت يتحلون بالثبات على الحق ويجاهرون به ولا يخافون في الله لومة لائم.

وهذا السعدي يقول في أحمد بابا «... وكان وقافا عند الحق ولو كان من أدنى الناس، ولا يداهن الأمراء والسلاطين ...» [55].

أما أحمد بابا فيقول في أحد أفراد أسرته المعروف بالعلم – محمود بن عمر بن محمد أقيت – «لا يخاف في الله لومة لائم، هابته الخلق كلهم السلطان فمن دونه...» [56].

وهذا أحمد بابا أيضا يصف القاضي بالثبات على الحق بقوله «.. وكان صلبا في الحق لا تأخذه في الله لومة لائم، قوي القلب جدا مقدما في الأمور العظام التي يتوقف فيها، جسورا على السلطان فمن دونه لا يبالي بهم ...» [57].

العزة : ومن أخلاق العلماء التحلي بالعزة التي هي من أخص فضائل المؤمنين ﴿*ولله العزة ولرسوله وللمومنين*﴾ وقد ذكر أحمد بابا عدة نماذج من العلماء الذين يتصفون بعزة النفس مما جعلهم

---

(54) نفس المصدر ص 46/ وانظر ايضا نيل الابتهاج ص 431-342/ وانظر أيضا عبد القادر زبادية ص 149.

(55) السعدي ص 35.

(56) السعدي ص 38.

(57) السعدي ص : 40.

ومما يذكر في الثبات على الحق دون خوف ما حدث بين الباشا محمود زرقون والقاضي محمود بغيع، حيث قيل إن الباشا لما دخل تمبكت وفعل بالعلماء ما فعل، كتب وثيقة ذكر فيها أنه لم يقم بتعذيب العلماء إلا بعد ما رأى معارضتهم الحكم المغربي، فطلب من القاضي أن يشهد على ذلك ويوقع على الوثيقة وإلا قطع يده. فتبسم القاضي وقال له : قطعك اليد أفضل من كتب شهادة الزور. فالشهادة لا تكون إلا بالعلم والمعاينة. فأنا لم أرولم أشهد ولم أعلم ذلك فافعل ما شئت فأصر الباشا عليه، لكن دون جدوى فتركه وطلب منه الدعاء لما رأى فيه من العزة والثبات على الحق.

قدوة للناس ويقول في القاضي العاقب بعد أن ذكر ثباته على الحق وصلابته فيه «... ووقع له معهم وقائع - أي السلاطين - وكانوا يخضعون له ويهابونه ويطاوعونه فيما يريد، وإذا رأى ما يكره، عزل نفسه وسد بابه فيلاطفونه حتى يرجع». [58].

الصبر : الصبر من أهم ما يجب على العالم أن يتصف به، لأنه بدونه يصعب أن ينجح في مهمته التي هي التدريس وتربية الأجيال. وهذا أحمد بابا يصف أحد أشياخه بقوله «... له صبر عظيم على التعليم آناء النهار، وعلى إيصال الفائدة للبليد بلا ملل ولا ضجر حتى يمل حاضروه وهو لا يبالي، حتى سمعت بعض أصحابنا يقول : أظن هذا الفقيه شرب ماء زمزم لئلا يمل في الإقراء، تعجبا من صبره ...» [59].

الشعور بالمسؤولية : لما كان الإحساس بالمسؤولية أمام الله من أهم ما يجب أن يتمسك به العالم، لأنه وارث الأنبياء، فإن علماء تمبكت اتصفوا بها قلبا وقالبا، ولهذا ماتوانوا في نشر العلم الذي وهبهم الله، وجاهروا بالحق كلما رأوا ما يخدش القيم الإسلامية ويثلمها، وذلك شعورا بالمسؤولية أمام الله.

النزاهة والأمانة العلمية : ومن الصفات التي يجب على العالم أن يتصف بها النزاهة والأمانة العلمية، فلا ينبغي للعالم أن يغمط الناس حقوقهم أو أن يحسدهم في شيء فإذا أخذ شيئا أو نقله، يجب أن يبين ذلك في محله ولهذا قال سلفنا «من بركة القول أن يسند إلى قائله».

وقد عرف علماء تمبكت بهذه الصفة فإذا نقلوا شيئا بينوا مصدره، وإذا استفتوا في شيء يجهلونه صرحوا بذلك حفاظا على النزاهة والأمانة العلمية. فمن يتصور - لولا النزاهة والتواضع - أن ينقل الأستاذ من تلميذه شيئا ثم يصرح به دون حرج ولا حوب، كما فعل محمد بغيع مع تلميذه أحمد بابا، فليس في العلم خجل ولا كبرياء.

---

(58) السعدي ص 40.

(59) نيل الابتهاج ص : 341-342/ وانظر ايضا السعدي : 44/ عبد القادر زبادية ص : 150.

وقد ذكر الغزالي أن من آداب العالم أن لا يستنكف أن يستفيد مالا يعلمه ممن دونه منصبا أو نسبا أو سنا، بل يكون حريصا على الفائدة حيث كانت [60].

العمل بمقتضى العلم : لقد عرف علماء تمبكت بالعمل أو التشبث بهذا المبدأ، كما جاء في كتب التراجم مما جعلهم يتمتعون بشعبية كبيرة لدى الأوساط العامة والخاصة.

واقتران القول بالعمل من أهم أخلاقيات العلم الأصيلة في الإسلام، لأنه ليس من المعقول أن يعلم العالم أو يقول بشيء ثم يخالفه، وهذا يؤدي الى التناقض والنفاق والتشدق بالكلام المزوق والثرثرة بحلو الكلام ومعسوله. وقد وبخ الله الذين يقولون مالا يفعلون فقال :

﴿أتامرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب *أفلا تعقلون*﴾.

وقد حذر الرسول ﷺ هذا الصنف من العلماء بقوله : «يؤتى بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار، فتندلق أقتاب بطنه، فيدور بها كما يدور الحمار في الرحى، فيجتمع إليه أهل النار فيقولون : يافلان مالك ؟ ألم تك تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ؟ فيقول : بلى كنت آمر بالمعروف ولا آتيه، وأنهى عن المنكر وآتيه [61].

الحرص على نشر العلم : إن علماء تمبكت كانوا أروع مثال في السودان الغربي لما قاموا به من نشر العلم بين الناس دون ملل ولا كسل وفي سبيل نشر العلم بين أبناء جلدتهم لا يكادون يضعون عصيهم عن عاتقهم. ولاغرو أن يجدوا في سبيل نشر العلم، لأن من أخلاق العلماء، نشر العلم وتبليغه ونفع الناس به فلا خير في علم يكتم كما لا خير في مال يكنز، إنما جعل العلم لينشر كما جعل المال لينفق [62].

---

(60) انظر احياء علوم الدين ج الأول ص 21-33.

(61) رواه أسامة بن زيد بن حارثة وأخرجه البخاري ومسلم. انظر : رياض الصالحين للإمام النووي ص 131 باب تغليظ عقوبة من أمر بمعروف أو نهى عن منكر وخالف قوله فعله.

(62) الرسول والعلم ص 69-70.

الاجتهاد والمثابرة في طلب العلم : لما كان العلم بحرا لاساحل له فإن علماء تمبكت ما برحوا يرحلون بين العواصم الاسلامية لطلب العلم، رغم ما وصلوه من القمة في العلم مما جعلهم يتضلعون فيما درسوه من العلوم والفنون.

على أن هذه الأوصاف التي تحلى بها العلماء وغيرها من الصفات التي يطول بنا ذكرها إذآ أردنا سردها، جعلت العلماء في مدينة تمبكت يحظون باحترام وترحيب كبير لدى المجتمع.

وقد أضفى عليهم الشعب هالة من القداسة ترقى بهم إلى مصاف الأولياء وروي عن أسكيا داود ملك صنغاي العظيم قوله : لولا العلماء لكنا من الهالكين [63].

بل إن أكبر أعداء العلماء سني علي بير اعترف لهم بهذه المكانة رغم بطشه وقتله العلماء حيث قال : «لولا العلماء لا تحلو الدنيا وتطيب ..» [64] كل هذا الاحترام والود الذي ظفر به العلماء من المجتمع والسلاطين جعلهم يلبسون ثياب السكينة والوقار والخشوع والورع والتواضع والخضوع، ليكونوا قدوة للمجتمع.

مكانتهم المجتمعية والعلمية :

كان لطبقة العلماء مركز مرموق في المجتمع السوداني نظرا لتعدد الآيات القرآنية التي تعظم شأنهم ولكثرة الأحاديث التي ترفع من قيمتهم ولذا حظوا باحترام كبير لدى العامة والخاصة في مدينة تمبكت.

عندما يتحدث كعت أو أحمد بابا والسعدي عن العلماء في تمبكت، فإنه يخيل للقارئ ان سلطة العلماء أعظم من سلطة الأمراء، نظرا لما يتمتعون به من الامتيازات والتقدير الكبير إلى حد التقديس.

وهذا أسكيا محمد لما وصل إلى الحكم سن قانونا يسقط عن العلماء بموجبه وظائف الدولة وغراماتها ولا يطالب أحدا منهم

(63) كعت ص 113.

(64) السعدي ص 67.

بشيء من ذلك ومنع عنهم ظلم الحكام. وإذا دخل عنده العلماء قام لهم إجلالا وتقديرا وأجلسهم على سريره. وقد سار على هذا النهج جميع خلفائه في المنطقة حتى أصبح سنة متبعة. وعلاوة على هذا فإن شفاعتهم تقبل في جميع الأحوال لدى السلاطين ومن دونهم. وأصبح كل من احتمى بدار أحد العلماء أمن من عقاب السلطان أو الحاكم.

وقد وصل احترام المجتمع للعلماء حد المبالغة حيث اعتقدوا فيهم الولاية، ونسبوا لهم كرامات ترفعهم إلى مصاف الأنبياء، وأقاموا الأضرحة لمن مات منهم وزاروها [65].

وما ثورة أهل تمبكت ضد باشوات المغرب إلا تأكيد لهذا. وهذا محمود كعت يصورلنا تمبكت لما أجلي منها العلماء بأسلوب مؤثر تشبه المدينة فيه بإنسان توقفت نبضات قلبه فأدى به إلى الجمود والشلل، قال :

«ولما أجلاهم القوم وارتحلوا صارت تمبكت جسما بلا روح وانعكست أمورها وتغير حالها وتبدلت عوائدها ورجع أسفلها اعلاها وأعلاها أسفلها، وساد أرذالها على عظمائها وباعوا الدين بالدنيا واشتروا الضلالة بالهدى، وعطلت أحكام الشريعة وأميتت السنة وأحييت البدع ...» [66].

هكذا صور لنا محمود كعت مدينة تمبكت بعد نكبة العلماء فيها وتشريدهم فجعلها مدينة جامدة دون حركة. مما يؤكد أهميتهم في المجتمع كما يصور لنا دور العلماء في الحياة الدينية والحفاظ على طهارة المجتمع من الآفات المختلفة.

أما مستواهم العلمي : فإن من تتبع كتب التراجم وخاصة نيل الابتهاج وتاريخ السودان، انكشف له مستواهم وبان له ذلك. وقد صرح أغلب المؤرخين أن مستوى علماء تمبكت بلغ درجة عالية لا تقل عن مستوى أقرانهم جهابذة المشرق والمغرب. ومما يؤكد شأنهم

---

(65) السعدي ص 50/ محمد الغربي ص 514/ مجلة الدارة العدد الثاني ص 234 سنة 1414 هـ.
(66) محمود كعت ص 175.

أن الملك منسا موسى لما حج جاء بفقيه معه ليدرس في تمبكت فلما وصل إلى المدينة فوجيء بمستوى علماء تمبكت فرحل إلى فاس ليكون نفسه جيدا ثم رجع إلى تمبكت مرة أخرى (67).

ويزيد هذا الأمر تأكيدا أن الكتب التي تدرس في تمبكت هي نفس الكتب المتداولة في العواصم الإسلامية الأخرى. مما يؤكد أن مستوى علمائها لا يقل عن مستوى أقرانهم في المراكز الإسلامية الأخرى. وقد رحل كثير منهم إلى المغرب والمشرق ودرسوا في مدارسها وأخذوا عن علمائها فرجعوا إلى تمبكت ليعلموا أبناء جلدتهم.

وما تكاثر الطلبة والعلماء على تمبكت وجامعاتها ليأخذوا من معين علمائها الا تأكيد لما سبق.

ظروف عيشهم :

لقد حظي العلماء بمدينة تمبكت باحترام كبير لدى الأهالي، واحتلوا مركزا مرموقا في المجتمع. وتصدوا لإقراء الناس وتعليمهم، واجتهدوا وثابروا في مهمتهم، وقد تحدثت كثير من المصادر والمراجع عن نشاطهم اليومي، لكنها لم تسعفنا بمعلومات دقيقة تتعلق بظروف عيشهم وكيفية تنظيمها، إلا ما جاء في ثنايا أحاديثها عن العلماء بإشارة عابرة.

ولكن ما يمكن قوله بعد تأمل بعض النصوص التي وصلتنا وفحصها، أن أبواب الرزق والخير كانت واسعة ومتعددة أمام العلماء مما وفر لهم مؤونة العيش ودفع بهم إلى الإقبال على الدرس والإفادة.

ومن أهم النصوص التي يمكن أن نستأنس بها في هذا الصدد ما ذكره الوزان لما زار تمبكت بقوله «... وفي تمبكت عدد كثير من الفقهاء والقضاة والأئمة يدفع اليهم الملك جميعا مرتبا حسنا..»(68).

---

(67) انظر السعدي ص 51/ وانظر ايضا محمود كعت ص : 113-180/ محمد العربي ص 553/ وانظر ايضا مهدي رزق احمد ص 1293 - 1295 / وانظر ايضا الدارة عدد 2 سنة 1414هـ ص 231-234.

(68) وصف افريقيا ص 167/ انظر ايضا مهدي رزق الله احمد ص 1293-1294.

ويقول محمد كعت وهو يصف مكتب معلم علي تكريا : «... وفيها مدارس معلمي الصبيان ... على ما ذكره الشيخ محمد بن أحمد ذكر أنه حضر مكتب المعلم علي تكريا يوم الأربعاء بعد صلاة الظهر وجعل صبيانه ياتون بخمس ودعات وبعضهم عشر ودعات على عادتهم المسماة الأربع حتى تحصل قدامه ألف وسبعمائة وخمسة وعشرون ودعا..»(69).

ويصف كعت ما كان يقوم به حاكم بلدة كياك من تقديم الهدايا والصدقات إلى علمائها وطلابها وخاصة في رمضان فذكر أن حاكم هذه البلدة يزور كل سنة علماءها وقاضييها وطلابها ويقدم لهم هدايا وصدقات دون حساب، وخاصة في شهر رمضان. وفي ليلة القدر يطبخ لهم طعاما ويحمله على رأسه، ويأمر الطلاب بأكله في هيئة القيام وهو قاعد والقدح فوق رأسه (70).

ومما نستأنس به أيضا ما ذكره السعدي أن سيدي يحيى التادلسي كان يزاول مهنة التجارة إلى جانب التدريس الذي يقوم به، حتى لا يتكل على أحد (71).

وهذه الأقوال وغيرها كثيرة توحي بأنه ليس هناك مصدر ثابت حول ما يعتمد عليه العلماء للعيش، لكن يمكن أن نلخص وضعهم بما يلي :

1 – أن الدولة تقدم أجورا معينة للعلماء والفقهاء كمرتب شهري أو أسبوعي أو يومي أو سنوي يعتمدون عليه في مؤونة أنفسهم وأسرهم.

2 – أن المدرسين أو العلماء بشكل عام يعتمدون بعض الأحيان على الهبات الملكية أو هبات الحكام والأمراء، فكثيرا ما يقدم السلاطين والحكام والأمراء هبات وهدايا وصدقات للعلماء في مناسبات مختلفة وخاصة في رمضان، الذي يحرص فيه جميع الناس على أن يجودوا عليهم بلا حساب تقربا إلى الله.

---

(69) محمود كعت ص 180/ انظر نفس المصدر ص 11، 59، 94، 95، 96، 113، 108، 109.

(70) نفس المصدر ص 180.

(71) السعدي ص : 50.

3 – أن المدرسين قد يأخذون أجورا من الطلبة يعتمدون عليها لضمان معيشتهم وإن كانت ليست عامة، أعني أن هذه الحالة نادرة.

4 – أن المدرسين بعض الأحيان يزاولون مهنة التجارة إلى جانب التدريس حتى لا يعتمدوا على أحد في عيشهم.

وإلى جانب هذه الطرق، هناك أموال الأوقاف والزكوات التي تعطى للعلماء والطلبة ليتمكنوا من مزاولة مهامهم دون تعب.

كما أن بعضهم ميسوري الحال يصرفون على أنفسهم دون الاعتماد على أحد مما يجعلهم يدرسون دون مقابل بل يقومون به لوجه الله. وإضافة إلى هذا، كثيرا ما يتحمل أغنياء المدينة وأثرياؤها مصاريف العلماء والطلبة.

هذا ولا يفوتنا أن نشير إلى أن بعضهم يتولون الإمامة والخطابة والقضاء والفتيا مما يوفر لهم مؤونة العيش حيث أن الدولة هي التي تتكلف بمصاريفهم لمزاولتهم هذه المهنة.

وعلى العموم، فالقاضي هو المكلف بهذه المهمة، أعني رواتب العلماء وأجورهم، وتزويدهم بكل ما يحتاجون اليه من الحاجيات لإصلاح أوضاعهم وأوضاع طلابهم [72].

الطلبة وظروفهم العامة :

أضحت تمبكت خلال القرن التاسع والعاشر الهجريين محطة ذات شهرة تجارية وعلمية فطار صيتها في الآفاق إذ قصدها العلماء والطلبة من كل الجهات، وأصبحت بذلك كعبة لطلبة العلم وشمسا يسطع نورها على غرب افريقيا، نظرا لمكانتها العلمية ولما يوفره أهلها لطلبة العلم من يسر مؤن العيش والتقدير والاحترام، حتى إن كعت قال : فتمبكت يومئذ – يوم ازدهارها– لانظير لها في البلدان من بلاد السودان إلى أقصى بلاد المغرب من بلاد مل مروءة وتعففا وصيانة وحفظ االعرض ورأفة ورحمة بالمساكين والغرباء وتلطفا بطلبة العلم وإعانتهم ...» [73].

(72) انظر عبد القادر زبادية ص 76/ مهدي رزق الله أحمد : التعليم الاسلامي في السودان قبل الاستعمار : التربية العربية الاسلامية المؤسسات والممارسات ص 1293-1294/ انظر أيضا حسن أحمد محمود ص 238-239.

(73) محمود كعت ص : 179.

ونظرا لهذه المكانة التي تميزت بها تمبكت، وتقدير أهلها لطلبة العلم، وتوفيرهم الجو الملائم الذي يغري بالدرس والتحصيل لهم، وإذكاء الطموح والإقدام فيهم، جعل الطلبة يتكاثرون عليها، حتى قيل إن عددهم وصل خمسا وعشرين ألف طالب خلال ذلك العصر.

لقد كانت تمبكت بالنسبة لطلبة العلم شمسا تشع نورا، وأهم جامعة في غرب أفريقيا يشد الطلبة الرحال إليها - بعد أن يكملوا تعليمهم الأولي في مدنهم أو قراهم - لينهلوا من معين جامعاتها وليسمعوا من فحولها وجهابذتها من العلماء.

وقد تميز الطلبة بصفات حسنة جعلتهم يحظون باحترام كبير لدى علماء ومجتمع تمبكت. ومن هذه الصفات الجليلة التي تحلوا بها : الجد والاجتهاد في طلب العلم، مما جعلهم ينقطعون عن كل ما يشغلهم عن العلم من الابتعاد عن الأهل واللهو.

كما عرفوا بالصبر والإخلاص في طلب العلم، ومن صفاتهم أيضا الورع والقناعة والتواضع مما جعلهم يحجمون عن كل ما يخدش كرامتهم أو يثلم سمعتهم.

إضافة إلى هذا كانوا ملمين بجميع العلوم الإسلامية لأنها مرتبطة ببعضها ولذا تصدوا لدراسة أمهات الكتب المختلفة التي لا غنى عنها لأي طالب. وكانوا لا ينتقلون من درس الى آخر ومن كتاب إلى كتاب أو من فن إلى آخر، إلا بعد فهم الأول. ولهذا كان فهمهم عميقا وواسعا في الكتب التي درسوها.

وحرصا على الفهم والاستيعاب للكتب فإن أحدهم لا يتردد أن يقضي سنوات عديدة في دراسة كتاب واحد دون ملل ولا كسل مما يؤكد لنا أنهم يهتمون بالكيف أكثر من الكم [74].

وقد انعكست هذه الصفات الإيجابية على حياة الطلبة، حيث أصبحت ميسرة يستضيفهم سراة المدينة ووجهاؤها، فحفزهم ذلك أكثر على طلب العلم، فرحلوا إلى جهات مختلفة من المراكز الاسلامية الأخرى لينهلوا من الثقافة الإسلامية في منهلها الصافي العذب، وليأخذوها من أفواه أهلها وجهابذتها.

(74) انظر نيل الابتهاج ص 341-342. انظر ايضا السعدي ص 45-47 وحسن احمد محمود ص 248-249.

هكذا يتبين لنا أن طلبة تمبكت، بل السودان كله كانت لهم همم عالية في طلب العلم وتحصيله، ولا يصرفهم شيء عن تحقيقه، لا المشقة ولا بعد المسافة فضلا عن التقاعس والكسل. فأينما سمعوا بوجود عالم متضلع في فن معين إلا اتجهوا صوبه، مهما كلفهم الأمر.

ولولا هذه العزيمة القوية التي تلهب مشاعرهم وتهز كيانهم. لا يتصور أن الطلبة يغادرون تمبكت إلى المغرب والحجاز والمشرق لطلب العلم، مع ما في هذه الرحلة من المشقة والصعوبة فضلا عن طول مسافتها ووعورتها وخطورتها (75).

أما ما يتعلق بظروف عيشهم فإنها لا تختلف عن مصادر عيش العلماء في الغالب. فمنهم من يستطيع ذووه الإنفاق عليه، ومنهم من تتكفل الدولة بالنفقة عليهم إلى أن يتخرجوا. وعلى العموم فإن حياتهم ميسرة يستضيفهم سراة المدينة وتجارها ووجهاؤها، كما أن جامعة سنكرى كانت لها أوقاف تنفق على الطلبة المنقطعين للعلم، إلى جانب ما كانوا يكسبونه من الهدايا والصدقات في المناسبات الدينية والمجتمعية كالتأبين والمآتم والحفلات الاخرى (76).

على أن ما تجب الإشارة اليه أن القاضي هو المكلف بأمر الطلبة من دراسة وعيش ومساعدة إلى أن يكملوا دراساتهم. والقاضي بهذا يشبه وزير التربية والتعليم في عصرنا هذا.

وبعد هذا سنلقي نظرة سريعة عن أهم العلماء الذين كان لهم دور بارز في الحركة العلمية من أسرة أقيت في المحور التالي.

---

(75) انظر نيل الابتهاج ص 341-342 والسعدي ص 33-50 وفتح الشكور 27، 28، 109.

(76) انظر تاريخ الفتاش ص 59-94-95-96-113-130-108-159-180 وانظر ايضا حسن أحمد محمود ص 248-249 وعبد القادر زبادية ص 76 ومهدي رزق الله أحمد 1303-1304.

أهم العلماء الذين أثروا في الحركة العلمية بتمبكت من أسرة أقيت

لقد ساهم في ازدهار الحركة العلمية ونهضتها بتمبكت عدة علماء من السودان والمغرب والمشرق والأندلس، وتفاعلت عوامل كثيرة في توقدها وتأججها.

لكن أهم العلماء الذين أثروا في الحركة العلمية بتمبكت بالإجماع هم آل اقيت [77] الذين اعتبرهم المؤرخون أعظم العناصر التي اعتمدت عليها المدينة في تثقيف أجيالها وتربيتها تربية إسلامية في عدة قرون. وقد اعتبر محمود كعت أفراد هذه الأسرة قلب مجتمع تمبكت النابض الذي إذا توقف، انساب الشلل والجمود في الجسم. وذلك في معرض حديثه عن إجلاء هذه الأسرة عن تمبكت من طرف الغزاة ونفيها إلى مراكش كما تقدم.

على أن النص المذكور سابقا يشخص لنا مكانة هذه الأسرة في تمبكت ودورها في تقويم الحياة العلمية والمجتمعية فيها وتجعل ما قلنا عن هذه الأسرة لا يقبل الشك. وهذه الأسرة معروفة بالعلم والصلاح والجاه في السودان الغربي كله، وينقسم أفراد أسرتها إلى فرعين أو ثلاثة فروع.

1- فرع من جهة الأمهات ويلقبون بأندغ [78]. وهذه الكلمة من الألفاظ التي تلقب بها العلماء في السودان الغربي في ذلك الوقت وهي تدل على التعظيم والتبجيل.

2 - فرع من جهة الآباء ويلقبون بأقيت.

---

(77) تعتبر أسرة أقيت من أهم الأسر المعروفة بالعلم والسيادة والجاه كابرا عن كابر، اليها ينتمي أحمد بابا السوداني العالم الشهير وقد نفي أفراد أسرتها إلى مراكش محمد زرقون بعد نكبة العلماء بتمبكت، وذلك في 25 جمادى الثانية 1002 هـ الموافق 18 مارس 1594م، ويبلغ عددهم سبعين شخصا ولم يرجع إلى تمبكت إلا أحمد بابا.

(78) ولفظ "أندغ" يوازي لفظ سيس في العصر الحالي. لأنه كان يلقب به العلماء والفقهاء، في عهد قريب، ثم بدأ اللفظ يفقد مدلوله الحقيقي رويدا رويدا وخاصة في الثمانينيات واصبح يطلق حتى على من يدعي أنه انحدر من بيت علم وعز وشرف ولو كان جاهلا مركبا. وأكثر من هذا فإن هذا اللفظ أصبح اسم عائلة لبعض الأسر التي قد يكون لها صلة بالعلم وقد لا تمت إليه بصلة وبهذا فقد اللفظ مدلوله السابق.

3 – فرع من جهة الآباء والأمهات معا، وقد يطلق عليهم أقيت أو أندغ، وقد أشار السعدي الى هذا حين تحدث عن أحد أجداد هذه الأسرة الفقيه أبي عبد الله أندغمحمد فقال :

«ومنه تنسل كثير من شيوخ العلم والصلاح، منهم من جهة الآباء ومنهم من جهة الأمهات ومنهم من جهتهما معا [79] وذكر أحمد بابا أن هذا الشيخ هو أول من خدم العلم من أجداده.

ويعتبر العلماء الذين خرجوا من شجرة هذه الأسرة أعظم العلماء الذين أثروا في الحركة العلمية والثقافية في معاهد تمبكت وجامعاتها. ويشكلون العنصر الغالب في الحركة الفكرية والثقافية في السودان الغربي كله.

ونظر لهذا فإننا سنكتفي بذكر أسماء بعض أفرادها، الذين لمعت اسماؤهم في سماء العلم والمعرفة. على أن هذا لا يعني أن هذه الأسرة هي الوحيدة المعروفة في تمبكت بالعلم بل هناك أسر أخرى لا تقل أهميتها عن هذه في مجال العلم كأسرة بغيع مثلا –وغيرها– المشهورة بالعلم والجاه في المنطقة، وكلها شاركت في إثراء الحركة العلمية وازدهارها. وسنخصص لهذه الأسر دراسة أخرى، في وقت لاحق إن شاء الله.

بعض علماء تمبكت من أسرة أقيت في سطور(*) :

1 – الفقيه أبو عبد الله اندغمحمد [80]

هو محمد بن محمد بن عثمان بن محمد بن نوح، معدن العلم والصلاح كان فقيها بارعا، تولى القضاء بتمبكت في أواسط القرن

---

(79) انظر السعدي ص 28/ وانظر ايضا مجلة جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية العدد الحادي عشر، محرم 1415هـ : أشهر علماء تمبكت وجنى وغاو وأثرهم في ازدهار الحركة العلمية والثقافية في مدن السودان الغربي في القرون الثامن والتاسع والعاشر الهجرية : الدكتور أبو بكر إسماعيل ميقا ص 214-215.

(*) إذا لم نذكر تاريخ الولادة أو الوفاة للمترجم له فإن ذلك يعني أن الذين ترجموا له لم يذكروا شيئا من ذلك أو قالوا بأنهم لم يقفوا عليه.

(80) انظر السعدي ص 28/ فتح الشكور 112/ مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود العدد 11 ص 215- 216.

التاسع والهجري، وذكر أحمد بابا أنه أول من اشتغل بالعلم من أجداده وهو جده من جهة أمه. وتنسل منه شيوخ العلم والصلاح. ولذل لم يجد السعدي ما يصفه به إلا أن يقول «.. ومنه تنسل كثير من شيوخ العلم والصلاح ... فهو عالم جليل، قاض المسلمين ...» ولم يذكر لنا الذين تعرضوا لترجمته تاريخ وفاته فضلا عن تاريخ ولادته.

2 – الفقيه عمر بن محمد أقيت (81)

وهو والد جد الشيخ أحمد بابا، ومن الذين اشتغلوا بالعلم مبكرا من هذه الأسرة ويأتي في المرتبة الثانية بعد أندغمحمد الذي هو أول من اشتغل بالعلم من هذه الأسرة. وكان فقيها عالما صالحا، وهو من علماء جامعة سنكرى التي ساهمت في تثبيت أركان الحضارة الإسلامية في غرب أفريقيا. وتتلمذ على عدة شيوخ منهم الفقيه القاضي مودب الكابري.

ويبدو أن عمر بن محمد كان حيا في العقد الرابع من القرن التاسع الهجري والخامس عشر الميلادي، لأن شيخه مودب الكابري كان حيا في هذه الفترة.

3 – الفقيه المختار النحوي (82)

هو المختار بن اندغمحمد لقب بالنحوي لتضلعه في النحو، ووصفه السعدي بأنه عالم بكل فن من فنون العلم. وجمع كثيرا من العلوم حتى صار موسوعة وبحرا في العلم. وقد عاصر هو وابوه سيدي يحيى التادلسي. ورحل إلى ولاته أثناء فتنة سني علي الخارجي فوجد الإمام الزموري فيها فأجازه كتاب الشفا لعياض. توفي رحمه الله في أواخر العام الثاني والعشرين بعد التسعمائة.

4 – الفقيه عبدر الرحمان بن أندغمحمد (83)

هو الفقيه عبد الرحمان بن أندغمحمد أخو الفقيه المختار

---

(81) نفس المصدر ص 28/ مجلة جامعة الإمام ابن سعود الإسلامية العدد الحادي عشر ص 216.

(82) نفس المصدر ص 28-29/ فتح الشكور ص 113/ مجلة جامعة الإمام ابن سعود الإسلامية ص 216.

(83) نفس المصدر ص 29 / فتح الشكور ص 28 / مجلة جامعة الإمام ابن سعود العدد 11 ص 216-217.

النحوي وهو عالم تقي حليم جليل، عظيم النفع ثاقب النظر متخصص في الفقه المالكي وكان من العلماء المتخصصين في تدريس كتاب التهذيب للبرذاعي.

5 – أبو العباس (84)

هو أحمد بن بري بن أحمد بن أندغمحمد العالم التقي الزاهد الورع المتواضع أخذ عن جماعة كثيرة من علماء سنكرى.

وهو من العلماء الذين تألقت نجومهم في سماء العلم في عهد ازدهار الثقافة الإسلامية بتمبكت.

6 – أبو عبد الله بن المختار النحوي (85)

هو أبو عبد الله أندغمحمد بن الفقيه المختار النحوي بن أندغمحمد (الجد الأعظم) وهو عالم تقي ورع زاهد متواضع، وقد برع في العلوم العربية حتى أصبح من الذين يشار إليهم بالبنان.

تخصص في كثير من أمهات الكتب المالكية وخاصة كتاب الشفا لعياض الذي يقوم بتدريسه وسرده في شهر رمضان بمسجد سنكرى. وكان مادحا لرسول الله ﷺ، تولى إمامة مسجد سنكرى بعدما عجز القاضي محمود عن هذه المهمة لشيخوخته.

7 – أبو عبد الله محمد (86)

هو أبو عبد الله محمد بن الإمام أندغمحد بن الفقيه المختار النحوي، وهو عالم جليل، مادح لرسول الله ﷺ. تولى تدريس الشفا للقاضي عياض وسرده في جامعة سنكرى بعد وفاة والده وبقي في هذا الأمر حتى وافته المنية.

8 – الفقيه المختار بن محمد (87)

هو الفقيه القاضي المختار محمد بن الفقيه المختار النحوي بن أندغمحمد، حذا حذو أسلافه في التدريس ومدح الرسول ﷺ. كان

(84) السعدي ص 29/ فتح الشكور ص 28/ مجلة جامعة الإمام ص 217.

(85) السعدي ص 29/ مجلة جامعة الإمام ص 217.

(86) السعدي ص 29/ مجلة جامعة الإمام بن سعود ص 217-218.

(87) السعدي ص 29/ مجلة جامعة الإمام بن سعود ص 217-218./ فتح الشكور ص 107.

ينفق أموالا طائلة في المولد النبوي ومدح الرسول ويطرب له غاية الطرب. وقد حج وزار المدينة والتقى بعدة وجوه من العلماء اللامعين منهم الشيخ محمد البكري العالم المصري المشهور المتوفى سنة 1578م.

9 – الفقيه محمد سن (88)

هو الفقيه سن بن الفقيه المختار، وهو من ذرية أندغمحمد الكبير من جهة الأب والأم، وهو عالم كبير، مادح لرسول الله ﷺ، بذل في حبه النفس والنفيس إلى أن توفي. وكان خيرا فاضلا تقيا زاهدا ورعا، ذا مروءة ووقار.

10 – أبو العباس أحمد بن أندغمحمد (89)

هو العباس الفقيه أحمد بن أندغمحمد بن محمود بن الفقيه أندغمحمد الكبير وهو عالم ذكي فطن، برع في الفقه واللغة والأشعار، وغير ذلك من فنون العلم. وقد ترك بصماته على الحركة العلمية بتمبكت إبان ازدهارها.

11 – الفقيه سيدي أحمد (90)

هو الفقيه سيدي أحمد بن أندغمحمد بن أحمد أندغمحمد التنبكتي وهو عالم عظيم وقاض بارع ونحوي ولغوي وأصولي وبلاغي له شرح حسن على الأجرومية سماه "فتح القيوم" فيه فوائد جليلة وفروع وتتمات يتشوق لها عالي الهمة، كما ذكر البرتلي في "فتح الشكور"، الشيء الذي يدل على طول باعه في العربية وكثرة اطلاعه على دقائقها.

12 – القاضي محمد بن أندغمحمد (91)

هو القاضي محمد بن أندغمحمد بن أحمد بن بري بن أحمد بن القاضي اندغمحمد الجد. كان عالما، فاضلا، فقيها محدثا

---

(88) السعدي ص 29-30.

(89) السعدي ص 30/ فتح الشكور ص 38/ مجلة الجامعة ص 218.

(90) فتح الشكور ص : 39.

(91) فتح الشكور ص 109.

قاضيا. أخذ عن الشيخ بركات بن محمد بن عبد الرحمان الخطاب المكي، وأخذ عن صحيح مسلم وأجازه فيه. تولى القضاء بتمبكت سنة 1016 هـ وتوفي بها سنة 1020 **هجرية**.

13 – عبد الله بن الفقيه أحمد بري (92)

هو أبو محمد عبد الله بن الفقيه أحمد بري بن أحمد بن الفقيه أندغمحمد الكبير وهو من ذريته من جهة الأب والأم. وهو عالم عظيم متواضع معروف في زمنه وذاع صيته في كثير من المدن. كان مفتيا ونحويا ولغويا، واشتهر في معرفة علوم القرآن وتوثيق الأسانيد. ومن أحفاده شيوخ الإسلام الثلاثة في السودان الغربي والأئمة الاعلام، الفقيه عبد الله والفقيه الحاج أحمد والفقيه محمود أبناء الفقيه عمر بن محمد آقيت.

14 – الفقيه عبد الله بن عمر (93)

هو الفقيه عبد الله بن عمر بن محمد آقيت بن عمر بن علي بن يحيى الصنهاجي المسوفي، شقيق جد أحمد بابا، وهو عالم حافظ ورع تقي وزاهد قام بالتدريس بتمبكت وولاتا، ونشر الثقافة الإسلامية فيهما. ولد سنة 866، وتوفي سنة 929 هجرية.

15 – أحمد عمر (94)

هو أحمد بن محمد آقيت بن عمر بن علي يحيى التكروري، التنبكتي – جد أحمد بابا – وعرف بالحاج أحمد، أكبر الإخوة الثلاثة المعروفين بالعلم والدين في السودان الغربي.

وهو عالم جليل معروف بالخير والفضل، وكان محافظا على السنة والمروءة ويتحلى بالورع والتقوى والصيانة والتحري. وكان محبا للنبي ﷺ وملازما لقراءة قصائد مدحه وكتاب الشفا. وكان فقيها لغويا بارعا وعروضيا محصلا، اعتنى بالعلم ونسخ الكتب. رحل إلى المشرق والتقى بجهابذة العلماء والفقهاء وأخذ عنهم أمثال

---

(92) السعدي ص 30/ مجلة جامعة الإمام عدد 11 ص 217-219.

(93) نيل الابتهاج ص 161/ السعدي 38/ مجلة الجامعة ص 219.

(94) نيل الابتهاج ص 88-89/ السعدي 31-37-38/ فتح الشكور ص 27-28/ مجلة الجامعة ص219-230.

جلال الدين السيوطي والشيخ خالد الوقاد الأزهري وغيرهما، وقضى عمره في طلب العلم حتى أصبح عالم عصره وقاضيه. وقد أخذ عنه عدة علماء من السودان الغربي. وهو من الذين نفوا إلى مراكش أثناء النكبة، وتوفي بها سنة 943 هجرية.

16 – أحمد بن أحمد بن عمر (95)

هو أحمد بن أحمد بن عمر أقيت بن عمر بن علي يحيى التنبكتي وهو والد أحمد بابا الشهير. قال عنه «كان علامة فهامة، ذكيا دراكا، محصلا متفننا محدثا أصوليا بيانيا منطقيا ...» اخذ عن كثير من العلماء، رحل إلى المشرق لطلب العلم، فحج وزار المدينة ولقي بمصر بعض مشاهير العلماء في ذلك الوقت، منهم الشيخ الناصر اللقاني والشريف يوسف الارميوطي وجمال الدين ابن الشيخ زكريا وغيرهم كثير. كما لقي بالحجاز جماعة من كبار العلماء منهم أمين الدين الميوني وابن حجر المكي وغيرهم كثير أجازه بعضهم ثم رجع الى بلاده وجلس للتدريس والتأليف والإفادة. وله مؤلفات وشروح وحواشي كثيرة توفي سنة 991 هجرية.

17 – القاضي محمود أقيت (96)

هو شيخ الإسلام أبو البركات والثناء والمحاسن الفقيه القاضي محمود بن عمر بن محمد أقيت بن يحيى التنبكتي. وهو عال التكرور وصالحها ومدرسها وفقيهها وإمامها بلا مدافع كما قال أحمد بابا. كان من عباد الله الصالحين العارفين ذا تثبت عظيم في الأمور. وقد اشتهر علمه وصلاحه وعدله ونزاهته في القضاء. ذاع صيته في السودان شرقا وغربا، لا يخاف في الله لومة لائم. رحل الى المشرق وحج، والتقى بمجموعة من العلماء العباقرة أمثال ابراهيم المقدس والشيخ زكريا، والقلقشندي واللقانيين، وغيرهم من علماء مصر، واشتهر عندهم بالعلم والصلاح. عاد إلى بلاده ولازم الإقراء والافتاء والقضاء. وقد تخرج على يديه خلق كثير تركوا أثرا واضحا فى الحركة العلمية بتمبكت، توفي سنة 955 هجرية.

(95) نيل الابتهاج ص : 93/ السعدي ص : 42-43/ فتح الشكور ص : 29-30 / الحركة الفكرية في المغرب في السعديين محمد حجي ج الثاني ص 235-246/ المجلة ص : 220-221

(96) نيل الابتهاج ص : 234-344 / السعدي 38-39 / مجلة الجامعة ص : 222.

18 – القاضي محمد بن محمود [97]

هو القاضي محمد بن محمود بن عمر بن محمد آقيت بن عمر بن علي الصنهاجي قاضي تمبكت. كان فقيها فهاما دراكا، ثاقب الذهن، من عقلاء الناس ودهاتهم كما قال أحمد بابا. تولى القضاء بعد وفاة والده. وكان ذا جاه، وفهم عميق، ونظر ثاقب في العلوم الإسلامية. وله تعليق على رجز المغيلي في المنطق. وقد تتلمذ عليه كثير من علماء المنطقة وتوفي سنة 973 هـ.

19 – القاضي العاقب بن محمود [98]

هو القاضي العاقب بن محمود بن عمر بن محمد آقيت التنبكتي قال عنه أحمد بابا «كان مسددا في أحكامه، صلبا في الحق ثبتا في لا تأخذه في الله لومة لائم، قوي القلب مقداما في الأمور العظام التي يتوقف فيها غيره، جسورا على السلطان فمن دونه، وقع له وقائع مع السلاطين وكانوا يخضعون له ويطاعونه في كل ما أراد، إذا رأى ما يكره عزل نفسه عن القضاء وسد بابه ...».

أخذ العلم عن أبيه وعمه، ثم رحل إلى المشرق وحج ولقي الشيخ الناصر اللقاني وأبا الحسن البكري وغيرهما. وقد أجازه اللقاني في جميع ما يجوز له وعنه. وأجاز هو بدوره أحمد بابا، وكتب له بخطه. وذكر السعدي أنه في فترة توليته القضاء ملأ السودان عدلا. ولا يعرف له مثيل ولا نظير في اتباع الحق وإقامته. توفي رحمه الله سنة 991 هجرية.

20 – القاضي عمر بن محمود [99]

هو القاضي عمر بن محمود بن عمر بن محمد آقيت. وهو عالم جليل، ثاقب الذهن، عميق الفهم مصيب في فراسته وهو رئيس علماء السودان وقد بلغ درجة من العلم، حتى قال بعض معاصريه : لو عاصر ابن عبد السلام بتونس لاستحق أن يكون مفتيا فيها، مما يدل علو كعبه ودقة نظره وموسوعيته في الفقه المالكي. أخذ عن

(97) نيل الابتهاج ص 340/ السعدي ص 40/ مجلة الجامعة ص : 223.

(98) نيل الابتهاج ص 288/ السعدي ص 34، 40، 41/ نفس المجلة والصفحة.

(99) السعدي ص : 34/ فتح الشكور ص 178/ مجلة الجامعة ص 224.

أبيه، وبرع في علم الحديث والسير والتاريخ وأيام الناس. تولى القضاء في تمبكت بعد إلحاح شديد من الحاج أسكيا محمد. وكان من العلماء الذين نفوا إلى مراكش بعد نكبة تمبكت، وتوفي بها سنة 1003 هجرية، بعد أن قضى سنوات حافلة بالعطاء.

21 – أحمد بن محمد بن سعيد (100)

هو أحمد بن محمد بن سعيد سبط الفقيه محمود بن عمر. وهو فقيه عالم، كان متضلعا في الفقه المالكي. ومن الحفاظ النادرين بتمبكت وهو من المدرسين المشهورين الذين ذاع صيتهم بتمبكت. أخذ العلم عن جده لأمه الشيخ محمود بن عمر آقيت، درس عليه الرسالة ومختصر خليل، وأخذ عن غيره المختصر والمدونة. جلس للتدريس إلى حين وفاته، وقد انتفع به خلق كثير. وتوفي رحمه الله سنة 976 هجرية بعد أن قضى عدة سنوات في تكوين الأجيال وتربية النشء وله عدة شروح وحواش ومؤلفات. ومنها حاشيته على خليل اعتمد فيها على البيان والتحصيل.

22 – أبو بكر بن أحمد (101)

هو أبو بكر بن أحمد بن محمد آقيت المولود بتمبكت عام 392 هـ، وعرف بباكر بير. وهو عالم مشهور ومدرس بارع في التدريس ومنهجيته. وهو من العلماء الذين ينفقون على الطلبة لكي يتفرغوا للتدريس. وصفه السعدي بأنه «كان خيرا صيتا ورعا زاهد تقيا أواها وليا مباركا معروف الصلاح ظاهر الزهد والورع والبر، متين الدين كثير الصدقة والعطاء ...» حج وزار المدينة وطاف في الشرق ولقي عدة علماء، ثم رجع إلى تمبكت، وبعد فترة رحل إلى المدينة مع أسرته إلى أن توفي رحمه الله في مدينة الرسول ﷺ، وقد ذكر أحمد بابا براعة هذا العالم في التدريس فذكر أنه عالم أوتي مفتاح البيان والبلاغة، مما جعله يستفيد منه في فترة وجيزة دون تعب. وقال إنه «عظيم الجاه، ما رأيت قط مثله ولا من يقرب منه في حاله. له تواليف لطاف في التصوف وغيره» وتوفي رحمه الله سنة 991 هجرية.

---

(100) نيل الابتهاج : ص 95/ السعدي ص 43/ فتح الشكور ص38/ مجلة الجامعة ص 224-225

(101) نيل الابتهاج ص : 102/ السعدي ص : 32، 41، 42 / مجلة الجامعة ص : 225.

23 – الفقيه عبد الله بن محمود [102]

هو عبد الله بن محمود بن عمر بن محمد آقيت، عالم فقيه تقي زاهد ورع. وهو من المدرسين البارزين بجامعات تمبكت. وصفه السعدي بأنه «عالم فقيه، مدرس، متقلل من الدنيا مع ما بسط الله تعالى له فيها من الرزق حتى كاد أن لا يعرف نهايته».

24 – الفقيه أبو زيد [103]

هو أبو زيد عبد الرحمان بن محمود بن عمر بن محمد آقيت الشيخ الصالح الناسك، العابد الزاهد الورع الواعظ كما وصفه السعدي. كان فقيها، عالما، معرضا عن الدنيا بكليته، وهو من الأشخاص الذين لا تخطئ فراستهم. ويحكى أنه ذكر لطلبته يوما بعد صلاة الظهر، ما سيحدث في تمبكت بعد سنوات، وكان يشير إلى غزو الباشاوات لتمبكت، وقد وقع فعلا، وذلك بقوله «... بالله لتسمعن في هذا العام ما لم تسمعوا بمثله قط ولترون فيه ما لم تروا بمثله قط».

25 – الفقيه أبو بكر بن أحمد بير [104]

هو الفقيه العالم أبو بكر بن أحمد بير بن الفقيه محمود بن عمر بن محمد آقيت، كان فقيها عالما، فاضلا خيرا تقيا صالحا. وقد شهد له أكثر من واحد بالعلم والصلاح والورع والتقوى.

26 – الفقيه أبو حفص عمر بن الحاج أحمد [105]

هو أبو حفص عمر بن الحاج أحمد بن عمر بن محمد آقيت، وهو عالم فقيه نحوي لغوي مادح لرسول الله ﷺ صباحا ومساء. وكان يسرد كتاب الشفا للقاضي عياض في رمضان بمسجد سنكري وقد عرف بين العامة والخاصة بالعلم والصلاح وحسن الخلق والطبع والظرافة. كان بين الناس سراجا مشرقا بنور العلم

---

(102) السعدي ص : 34.

(103) السعدي ص 34.

(104) السعدي ص : 34.

(105) نفس المصدر ص : 35.

والعقل يضيء في كل مكان. كان – رحمه الله – يصل الرحم كثيرا حتى أنه لا يفتأ يتفقد أحوال أقربائه ليلا ونهارا ويزورهم عند مرضهم. وهو من الذين نفوا إلى مراكش وتوفي بها سنة 1006 هـ.

27 – العلامة أبو العباس أحمد بابا (106)

هو العلامة أحمد بابا بن الفقيه أحمد بن الحاج أحمد بن عمر بن محمد آقيت (ولد سنة 963 هـ) سلطان العلماء بالسودان الغربي، وعالمه بلا منازع، فقد ذاع صيته في الشرق والغرب، وأصبح يشار إليه بالبنان.

كان رحمه الله موسوعيا بارعا في كثير من العلوم الإسلامية والعربية فهو فقيه أصولي، بلاغي لغوي، نحوي، محدث، مؤرخ، مقاصدي ... وكان فطنا ثاقب الذهن عالي الكعب في العلوم والفنون، وقافا عند الحق ولو كان من أدنى الناس، ولا يداهن فيه الأمراء والسلاطين. وقد أفحم المنصور الذهبي في قصة طريفة بينهما. ولما نفي إلى مراكش تقاطر عليه الطلاب في كل مكان يأخذون منه العلم. وقد أشار إلى هذا بقوله : «ولما خرجنا من المحنة طلبوا مني الإقراء فجلست بجامع الشرفاء بمراكش من أنواه جوامعها، أقرئ مختصر خليل قراءة بحث وتحقيق ونقل وتوجيه، وكذا تسهيل ابن مالك وألفية الحديث للعراقي وتحفة الحكام لابن عاصم وجمع الجوامع للسبكي، وحكم ابن عطاء الله والجامع الصغير للسيوطي ... والصحيحين ... وغيرها ... وازدحم علي الخلق وأعيان طلبتها، ولازموني بل قرأ علي قضاتها كقاضي الجماعة بفاس ... وكذا قاضي مكناسة ... ومفتي مراكش ... وغيرهم. وأفتيت فيها لفظا وكتبا بحيث لا توجه إلا إلي ... واشتهر اسمي في البلاد من سوس الأقصى إلى بجاية الجزائر وغيرها ...» (107).

---

(106) نفس المصدر ص : 34 / فتح الشكور ص : 178.

(107) السعدي ص 35/ فتح الشكور 34-35 / وانظر أيضا : مورخو الشرفاء ليفي برفنصال تعريب عبد القادر الخلادي ص 176-179 / انظر أيضا : أحمد بابا التمبكتي : بمناسبة مرور أربعة قرون ونصف على ولادته. ندوة عقدتها إيسيسكو 22-1412/2/25 هـ الموافق 2-1991/9/5م بمراكش.

ونكتفي بهذه المقولة التي صدرت من سلطان العلماء نفسه في بيان مكانته العلمية.

ومهما حاولنا أن نظهر مكانته العلمية فإن طبيعة هذا البحث لا تسمح لنا بذلك في هذه العجالة. وباختصار فقد قضى حياته في نشر العلم والمعرفة، وترك عدة مؤلفات أوصلها بعض الدارسين إلى ستة وخمسين مؤلفا. وأهمها نيل الابتهاج بتطريز الديباج "، ويعتبر هذا الكتاب من أهم المصادر في تراجم العلماء. وتوفي رحمه الله سنة 1036 هجرية بتمبكت [108].



(108) الفقيه احمد بابا ودوره في كتابه التاريخ الافريقي د. يوسف فضل حسن ص 31 وانظر أيضا: مجلة كلية الآداب "امبراطورية صنغاي" ابراهيم طرفان ص : 70.

أخيرا:

وبعد هذه المعلومات المتواضعة، والقليلة التي سردناها في هذا البحث لبيان بعض الأدوار التي لعبتها هذه المدينة في تاريخ الحركة العلمية في السودان الغربي.

نرى أنها كانت بمثابة كعبة يحج إليها العلماء والطلبة في كافة أرجاء غرب إفريقيا، وشمسا تسطع نورها على السودان الغربي كله كما أنها تمثل لؤلؤة من تلك القلادة التي تتزين بها الحضارة الإسلامية فيما وراء الصحراء الكبرى.

ففي سمائها سطعت نجوم جامعات أنارت الطريق لحركة علمية منقطعة النظير وفرت للمجتمع التمبكتي ولغرب أفريقيا كافة نتاجا علميا ضخما، وتراثا إسلاميا خالدا، وفحولا من العلماء.

ومن هذه الجامعات أيضا انطلقت صيحات لاإله إلا الله محمد رسول الله. وشعار ﴿*اقرأ باسم ربك الذي خلق*﴾ إلى أرجاء غرب أفريقيا، ووصل تأثيرها إلى كل بقعة حل بها الدين في ربوع السودان الغربي وما يليها، فتوافد إليها أجناس مختلفة من كل لون، ومن كل حدب وصوب وعملوا معا بانسجام على تنشيط حركة فكرية في المدينة الخالدة صهرت في بوتقتها أخيرا جميع الطاقات، فذاعت شهرتها في الآفاق.

لكن هذه السمعة التي حظيت بها تمبكت جعلتها فريسة ولقمة سائغة بن أيدي الغزاة الذين لم تتوقف هجماتهم المتكررة على تمبكت بين الفينة والأخرى حتى سقطت في أيدي الاستعمار؛ مما عصف بكثير من أصول الحضارة الإسلامية التي تأصلت جذورها بالمدينة الخالدة وأحاط بكثير من روائعنا وذخائرنا الفكرية.

ويضاف إلى هذا ما صنعه الاستعمار من سرقة كثير من مخطوطاتها النادرة وطمس بعض حقائق الآثار الإسلامية فيها، مما أدى إلى تأزم وضعيتها وجعلها تعيش في سبات عميق الأمر الذي جعلها تتخلف عن مثيلاتها في العالم الإسلامي وتصبح في ذيل القافلة ومؤخرة الركب.

هكذا أصبحت المدينة الخالدة التي كانت تمثل رمز الحضارة الاسلامية في سماء غرب أفريقيا ورمز العلم والمعرفة فيها. فيوم ازدهارها أبت نفوس شعرائها وعلمائها وفقائها إلا أن يعبروا عما يختلج في صدورهم من مشاعر تجاه هذه المدينة.

فهذا عبد الرحمان السعدي، وهو من أبناء تمبكت المشاهير تأمل أمر هذه المدينة، وماتزخر به من العلماء والتجار والأدباء وما يحل بأهلها من الخير والبركة فقال :

« مادنستها عبادة الأوثان ولا سجد على أديمها قط لغير الرحمان، مأوى العلماء والعابدين ومألف الأولياء والزاهدين وملتقى الفلك والسيار ...».

أما أحمد بابا الذي يعد من جهابذة علمائها وأحد أبنائها الذي ارتبط اسمه باسمها، والذي يعتبر من أعظم ما تفخر به تمبكت قديما وحديثا، لما نفي الى مراكش، لم يجد لمدينته بديلا، مع ما تمتاز به مراكش من العلم والمعرفة. فترك لنا أبياتا خالدة يعبر فيها عن حنينه وشوقه إلى مدينته الغالية وإلى أهله وأصدقائه وأحبائه الذين فرق بينه وبينهم الزمان.

ومن هذه الأبيات المرتجلة قوله :

أيا قاصدا كاغوا فعج نحو بلدتي ❁ وزمزم لهم باسمي وبلغ أحبتي

سلاما عطيرا من غريب وشائق ❁ الى وطن الأحباب رهطي وجيرتي

فوا أسفا منهم وحزني عليهم ❁ فيارب فارحمهم بواسع رحمتي

أما محمود كعت وهو أحد فقهائها ومؤرخيها لما رأى ما آلت إليه بلدته الغالية من فوضى واضطراب بعد ازدهار أبى إلا أن يخلد في صفحاته ذكريات خالدة، ومن هذه الذكريات قوله :

«فتمبكت يومئذ لا نظير لها في البلدان من بلاد السودان إلى أقصى بلاد المغرب من بلاد مل مروءة وتعففا وصيانة وحفظ العرض ورأفة بالمساكين والغرباء وتلطفا بطلبة العلم وإعانتهم ... وكانت تمبكت قبل نزول هذه المحلة -أي النكبة- في غاية الحسن والجمال،

وإقامة الدين وإحياء السنة. بها ما شئت من دين ودنيا وجيران تنافسوا في المعالي ...».

وعلى العموم تظل «غرائب تمبكت وعجائبها - يوم ازدهارها - لا تدخل تحت حصر ولا يحيط بها حفظ حافظ...» كما قال ابنها البار محمود كعت.

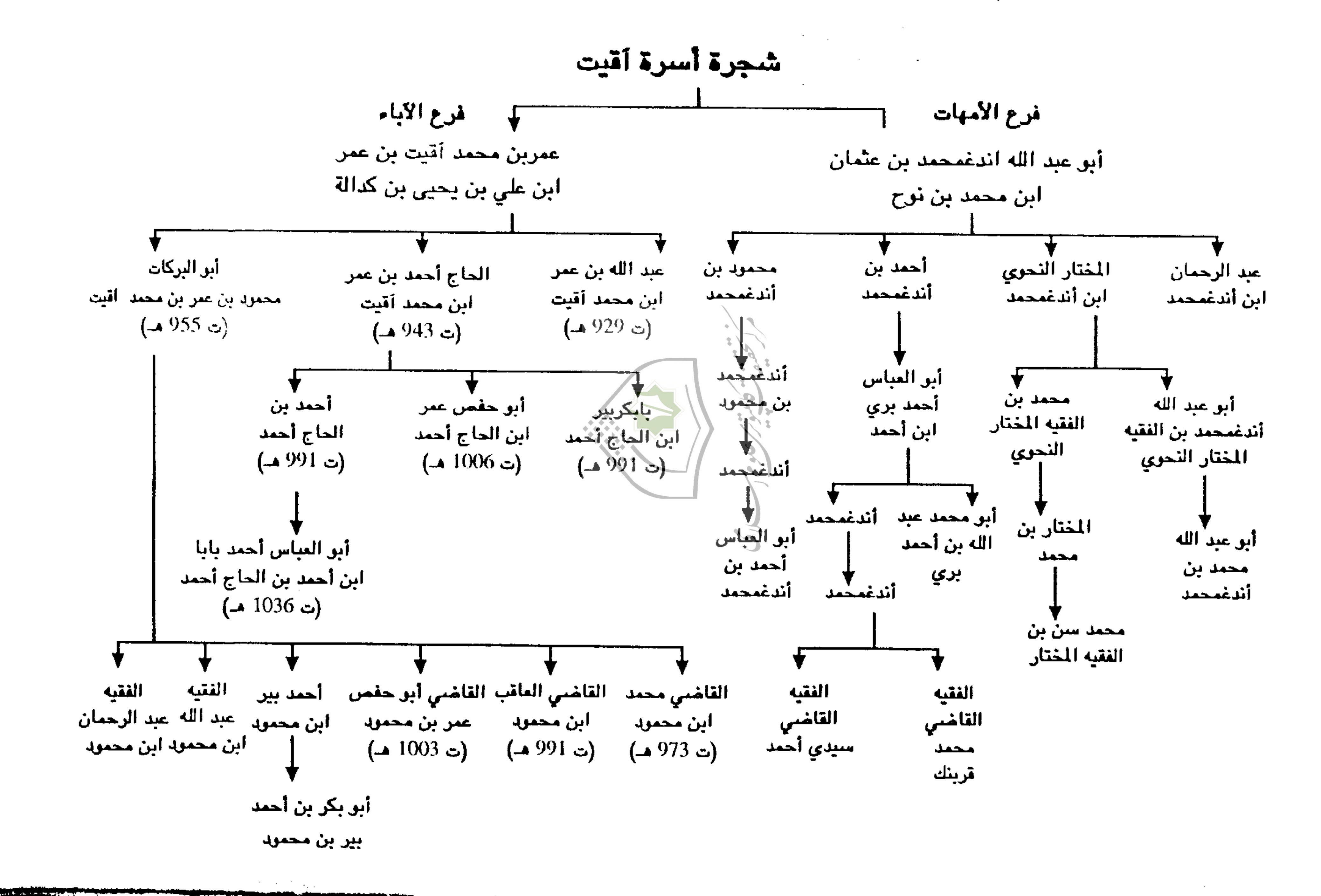
على أن هذه القصة الجميلة التي حكيناها عن هذه المدينة، وصيحات علمائها ومؤرخيها وأدبائها التي ما فتئت تتعالى، في وصفها لم يبق منها في تارخ تمبكت سوى أصداء الماضي. حيث لم تعد تمبكت تلك المدينة التي كانت في غاية الحسن والجمال وإقامة الدين ولم يعد أهلها ذلك المجتمع الذي عرف بتحمسه لإقامة السنة، والتنافس في العلم والمعالي. بل لم تعد الثقافة الإسلامية التي ارتبط مجد المدينة بها تعني شيئا لمجتمع تمبكت، نظرا لما قام به الاستعمار من عرقلة الطريق أمام المثقفين ثقافة إسلامية، ومن صرف الشباب عن هذه الثقافة بكل وسيلة.

ودع عنك كتابات المستشرقين التي ما فتئت تشوه صورة الإسلام وأصوله وثقافته في نظر الأجيال الصاعدة.

ويضاف إلى هذا ما صنعته نوائب الدهر التي زلزلت المنطقة، حتى أصبح أهلها لا يفكرون إلا في لقمة العيش مما فتح باب المنطقة على مصراعيه للتبشير الصليبي الهدام ومكائده.

على أننا قبل الختام نوجه دعوتنا إلى كل مسلم غيور أن يساعدنا على استعادة هذه المدينة مكانتها وذلك بإنشاء مدارس إسلامية، وإرسال مدرسين ودعاة أكفاء إليها ليبعثوا نور الحضارة الإسلامية فيها من جديد، وينيروا لأبنائها الطريق الصحيح ويصححوا لهم المفاهيم.

وما أحوجنا ونحن أحفاد أولائك الأفذاذ الذين رفعوا شأن المدينة بعلمهم، أن نقوم بهذه المهمة الملقاة على عاتقنا ونخرج آثارهم وتراثهم العلمي إلى الوجود، فكثير من مؤلفاتهم ما زالت حبيسة في المخطوطات المبتورة وفي رفوف المكتبات القديمة التي يهددها التلف، مما أدى ويؤدي إلى ضياع كثير من تراث أسلافنا.



شجرة أسرة آقيت
فرع الأمهات
فرع الآباء
أبو عبد الله اندغمحمد بن عثمان
ابن محمد بن نوح
عمربن محمد آقيت بن عمر
ابن علي بن يحيى بن كدالة
عبد الرحمان
ابن أندغمحمد
المختار النحوي
ابن أندغمحمد
أحمد بن
أندغمحمد
محمود بن
أندغمحمد
عبد الله بن عمر
ابن محمد آقيت
(ت 929 هـ)
الحاج أحمد بن عمر
ابن محمد آقيت
(ت 943 هـ)
أبو البركات
محمود بن عمر بن محمد اقيت
(ت 955 هـ)
أبو عبد الله
أندغمحمد بن الفقيه
المختار النحوي
محمد بن
الفقيه المختار
النحوي
أبو العباس
أحمد بري
ابن أحمد
أندغمحمد
بن محمود
أندغمحمد
أبو العباس
أحمد بن
أندغمحمد
بابكربير
ابن الحاج أحمد
(ت 991 هـ)
أبو حفص عمر
ابن الحاج أحمد
(ت 1006 هـ)
أحمد بن
الحاج أحمد
(ت 991 هـ)
أبو عبد الله
محمد بن
أندغمحمد
المختار بن
محمد
محمد سن بن
الفقيه المختار
أبو محمد عبد
الله بن أحمد
بري
أندغمحمد
أندغمحمد
أبو العباس أحمد بابا
ابن أحمد بن الحاج أحمد
(ت 1036 هـ)
الفقيه
القاضي
محمد
قربنك
الفقيه
القاضي
سيدي أحمد
القاضي محمد
ابن محمود
(ت 973 هـ)
القاضي العاقب
ابن محمود
(ت 991 هـ)
القاضي أبو حفص
عمر بن محمود
(ت 1003 هـ)
أحمد بير
ابن محمود
الفقيه
عبد الله
ابن محمود
الفقيه
عبد الرحمان
ابن محمود
أبو بكر بن أحمد
بير بن محمود


ملاحق



مكانة الإنسان المكلف في المناهج الاجتهادية

مساهمة الدكتور محمد فاروق النبهان

مدير دار الحديث الحسنية

المقدمة

إلى المؤتمر العالمي الثامن للوحدة الاسلامية بطهران

الذي انعقد خلال شهر ربيع الأول عام 1416 هـ

حظي الإنسان في القرآن الكريم باهتمام متميز، سواء من حيث مكانته الإنسانية أو من حيث حقوقه المادية، وتعتبر لفظة "**الخلافة**" من أبرز الدلائل على هذه المكانة، التي تؤهله لخلافة الأرض، والتحكم في أمرها، والنظر في شؤونها، والاستفادة من خيراتها، وتطوير وسائل الحياة فيها، قال تعالى ﴿*وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها، ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون*﴾ البقرة 80.

والخلافة تفيد معاني عدة :

أولها : معنى التكريم : والتكريم هو المعنى الأوضح من دلالة الآية الكريمة، ويراد بالخليفة المؤتمن على شؤون الخلق في هذه الأرض، والذي يضمن استمرار الحياة فيها، لكي تظل هذه الأرض عامرة بالحياة.

ثانيها : معنى التكليف : والتكليف واضح في معنى الآية، والإنسان هو المكلف، نظرا لما زوده الله به من إمكانات التعقل والتمييز والفهم، والتكليف يتطلب المسؤولية، والإنسان مسؤول عن كل ما يكلف به، وما يصدر عنه ..

و"**المكلف**" في المصطلح الأصولي هو من يتوجه إليه الخطاب، ولا بد في التكليف من مشقة. والغاية من التكليف : إصلاح حال الخلق في حياتهم، ومنع التظالم والعدوان، وإقامة أنظمة اجتماعية تضمن كرامة كل إنسان، وحقه في الحياة. ولهذا أنزل الله الرسل، ﴿*مبشرين ومنذرين لكيلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل*﴾. ومن هذا المنطلق ارتبط التكليف بأهليته، وركن الأهلية العقل، لأنه أداة الفهم وأداة التمييز. ولكي يكون العقل في موطن الحماية والحفظ فقد حرم الإسلام كل الوسائل التي تمنع العقل من أداء مهمته في التمييز والفهم والتفكير، تجسيدا لمعنى التكليف، وتأكيدا لثقة الإسلام بالانسان، وتمكينا للعقل البشري من أن يباشر مهمته التكليفية باطمئنان. ويرفع التكليف عندما يكون هناك سبب يمنع العقل من أداء مهمته، بسبب صغر أو جنون..

وخاطب الإسلام العقلاء من أهل التكليف بخطاب شرعي، وترك لهم حرية التفسير والتأويل فيما يحتمل ذلك من الألفاظ والدلالات، رحمة بهذه الأمة، وتيسيرا لشؤونها. فما كان قطعي الثبوت والدلالة من النصوص فالحكم فيه واضح ولا يقبل الاجتهاد، وما كان ظني الثبوث أو الدلالة منها فالأمر فيه متروك لأهل العلم والرأي، ممن توفرت فيهم أهلية الترجيح والاجتهاد، وهذا هو الموطن الذي تعددت فيه الآراء، وبرزت فيه مواطن الخلاف، وظهرت فيه مدارس فقهية وتميزت كل مدرسة بمنهجها..

والتكاليف الشرعية عامة وشاملة، لأن الخطاب الشرعي موجه لكل مكلف من غير تمييز، لأن الشريعة جاءت لإصلاح شأن العباد، ولا يتحقق هذا الإصلاح إلا عندما يكون الحكم عاما وشاملا، فلو وقع استثناء فئة بسبب موقع أو بسبب صفة انعدمت الفائدة منه، ووقع الشك في مدى عدالة الحكم ونزاهته..

والعمومية لا تعني مطلق العموم، وإنما تعني أن من توفرت فيه شروط التكليف فيجب أن يخضع لهذا التكليف، ومن انتفت فيه هذه الشروط سقط عنه التكليف، بحيث تشمل هذه القاعدة جميع العباد.

ومن حكمة الشريعة الاسلامية أنها راعت الاستطاعة البشرية. فلم يأت التكليف بما يخرج عن طاقة الإنسان، لأن تكريم الإنسان يتطلب مراعاة طاقته الإنسانية، فلا يكلف بما لا يطيق، لأن التكليف الخارج عن الاستطاعة لا يؤدي إلى المصلحة الشرعية المرجوة، المتمثلة في صلاح أمر العباد.

الإنسان في المبادئ الأصولية :

ومن هذا المنطلق أقرت الشريعة مبادئ أصولية تحقق هذه الغاية الإنسانية وتؤكد احترام الشريعة لإنسانية الإنسان، وأهم هذه المبادئ ما يلي :

أولا : ربط المقاصد الشرعية بمصالح العباد، سواء كانت مقاصد ضرورية أو مقاصد حاجية أو مقاصد تحسينية، ومصالح العباد واضحة في كل المقاصد، لأن غاية الشريعة إصلاح شؤون الخلق، ودرء الأخطار والمفاسد التي تهدد حياتهم ومصالحهم وتتجاهل حقوقهم الإنسانية. فالعبادات شرعت لإقامة الدين، والعقوبات شرعت لدرء المفاسد.

ثانيا : رفع المشقة ودفع الحرج عن الناس، وذلك لأن المشقة تتنافى مع التكريم، وتناقض مبدأ احترام إنسانية الإنسان. ومن هذا المنطلق أقرت الشريعة مبدأ الرخصة الشرعية في حالات المشقة كالسفر والمرض، والتمست العذر لهؤلاء في قبول تكليف مخفف، يناسب طاقتهم ولا يشق عليهم بما لا يطيقون..

ثالثا : النهوض بمستوى سلوك الإنسان، لكي يكون في موطن التميز، سلوكا وأدبا ونظافة. لهذا أقرت الشريعة أحكاما منظمة لعادات الإنسان تتعلق بنظافته وطهارته وآدابه، لكي يكون في مستوى التكريم..

رابعا : حرمت الشريعة جميع أنواع السلوكيات المنافية لكرامة الإنسان، كالظلم والعدوان، والتمثيل بالموتى، وقتل الأطفال والنساء في الحروب، وإهدار كرامة الأسرى، ودعت إلى احترام الكهول والاطفال..

ومن منطلق احترام الشريعة الإسلامية لحقوق الإنسان صاغ فقهاء الإسلام قواعد شرعية، مستمدة من النصوص الشرعية من قرآن وسنة. ومما أجمع عليه علماء الإسلام، واعتبروا هذه القواعد مما بني عليه الفقه الإسلامي، ومن أهم هذه القواعد ما يلي :

1 - **الحرج مرفوع**، والحكمة من هذه القاعدة أن التكليف الشرعي غايته الإصلاح، ولا إصلاح مع الحرج والمشقة وتكليف الإنسان بما لا يطيق. وهذا مظهر واضح لاحترام إنسانية الإنسان في مجال التكليف الشرعي..

2 - **الضرورات تبيح المحظورات** والحكمة من هذه القاعدة دفع الضرر عن الإنسان، ففي حالة الضرورة يجوز له أن يأكل الميتة إذا خاف على حياته .. ويجوز له أن يشرب الخمر في حالة العطش.. وأجاز الفقهاء للإنسان أن يدافع عن حياته بكل الوسائل الممكنة..

وأقر الفقه الإسلامي أحكاما في مجال العبادات والمعاملات لدفع الحرج والمشقة عن الناس، في حالات المرض والسفر والجهل والنسيان والإكراه والصغر والجنون، كما التمس العذر للناس فيما عمت به البلوى من أنواع المعاملات التي تتضمن الغبن اليسير..

وهذه المبادئ والقواعد والأحكام تؤكد عظمة الفقه الإسلامي في إقراره لمبدأ حقوق الإنسان، ويعتبر النموذج الإسلامي فيما يتعلق بهذا المفهوم النموذج الأفضل والأشمل، لأنه ينطلق من منطلق ترسيخ قيم اجتماعية تجعل التفاوت بين البشر من السلوكيات المنبوذة والمكروهة في المجتمعات الإسلامية التي تدين في رؤيتها لكرامة الإنسان وحقوقه من عقيدة راسخة مكينة في

النفس، ومن تربية إسلامية تدين كل أنواع التمييز العرقي والقومي، وتجعل البشر في موطن العبودية لله تعالى، يلتقون في رحاب الانتماء الإنساني على صفة التكليف، التي لا تفرق بين البشر، وتجعل معيار التميز خاضعا لسلوكيات الاستقامة وإرادة الخير..

مكانة العقل البشري في الإسلام.

ومن أبرز المواقف الإسلامية التي تجلت فيها ثقة الإسلام بالإنسان «الاحتكام إلى العقل البشري» فيما لم يرد به نص من الوقائع والنوازل، مما يدخل في إطار الأحكام الاجتهادية، والاجتهاد هو المصدر العقلي الذي أقرته الشريعة الإسلامية واحتكمت إليه، واعتبره علماء الأصول من المصادر الأصيلة، ووضعوا له قواعده وضوابطه، لكي يكون أداة لاستكشاف الحكم الشرعي.

ومجال الاجتهاد محدد، فلا يقع الاجتهاد فيما ورد فيه نص، إلا إذا كان هذا النص ظني الثبوت أو ظني الدلالة، وفي هذه الحالة يكون مجال الاجتهاد البحث عن مدى قطعية الدليل أو عن مدى قطعية الدلالة .. ومن هذا المنطلق عكف علماء الحديث على وضع علم مصطلح الحديث، لمعرفة مدى صحة الحديث، وفرقوا بين الرواية والدراية، واشترطوا لصحة الرواية الضبط والعدالة، لئلا يقع الخلط بين ما هو صحيح وما هو موضوع، واستطاع علماء الحديث أن يضعوا معايير للرواية الصحيحة وأن يحددوا أنواعها وأن يبحثوا عن شروط قبول الرواية وضوابطها وعلل الحديث وعلم الرجال..

وفي معرض البحث عن قواعد الاستنباط من النصوص النقلية وضع علماء الأصول معايير لغوية وبحثوا في علاقة اللفظ بالمعنى، من حيث المعنى الذي وضع له كالخصوص والعموم، أو من حيث المعنى الذي استعمل فيه كالحقيقة والمجاز والصريح والكناية، أو من حيث خفاء المعنى وظهوره، أو من حيث طرق الوقوف على مراد المتكلم سواء في دلالة العبارة أو دلالة الإشارة..

ويعتبر «**القياس**» من أبرز المعايير الاجتهادية التي يعتمد عليها العقل البشري في إلحاق الفروع بالأصول. والقياس هو أداة العقل لتوليد أحكام شرعية في المسائل المستحدثة والنوازل الطارئة. ويعتمد القياس على «**علة**» وهي الوصف الذي أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه، ومن اليسير على العقل البشري أن يكتشف علة الحكم فيما هو منصوص عليه من الأحكام الشرعية المنظمة لمصالح البشر، والمحققة لمقاصد الشريعة، من حيث المصالح والمفاسد. فما كان مصلحة فهو في موطن الاعتبار، وما كان مفسدة فهو في موطن الإلغاء. ويتسع دور العقل البشري في مجال القياس، بحثا عن علل الأحكام، وبخاصة فيما لم تعرف علته بنص صريح، وتبرز قدرات المجتهدين وبراعتهم في استكشاف العلل المناسبة التي ارتبطت بها الأحكام، وعندما لا يتضح للمجتهد الوصف المناسب لاعتباره علة الحكم يجوز له أن يأخذ بالظن الراجح الذي لا يوجد مساو له ولا أقوى منه.

وهذه الساحة المتروكة للعقل البشري عن طريق الاجتهاد تتيح لفكرنا الفقهي أن ينمو ويتسع، وأن يلبي حاجات اجتماعية، وأن يجسد قدرة فقهاء الإسلام على تأصيل الأحكام ومواجهة القضايا المستجدة بعقلية قادرة على الفهم، إغناء لفكرنا، واستجابة لقضايانا وتأكيدا لاستقلالية هذه الأمة، وتمكينا لها من تكوين فكر متميز تواجه به التحديات التي تستهدف هويتها وفكرها وثقافتها وكيانها..

والإسلام يضيق بعقلية الجمود والركود، لأن مناهجنا الأصولية فتحت أمامنا أبواب الإضافة، لكي نجسد قدرة فكرنا على التوسع والامتداد. والاجتهاد أداة التجديد، والتجديد الذي نريده ليس تجديد التغريب وتجديد الهدم، وإنما هو تجديد التأصيل والتصحيح، لكي يكون منهجنا امتدادا لمناهج عصر السلف حيث ازدهرت الحركة الفقهية، وتعددت المناهج الاجتهادية وتكاثرت مدارس التفسير وتنافست في سبيل الدفاع عن حرية الرأي ومنهجية التفسير والتأويل..

ونظرة سريعة إلى تاريخ فكرنا الإسلامي، ونشأة مدارسنا العلمية في التفسير والفقه، تؤكد لنا أن ذلك العصر كان يمثل العصر الذهبي في تاريخنا العلمي، وفيه نشأت المدارس وتعددت المذاهب وتنافس العلماء في التأليف والتصنيف وأبدعوا في العلوم والمعارف، وما ضاقت مدرسة بأخرى. وبالرغم مما لحق العلماء من محن متلاحقة فقد ظلت آراؤهم وأفكارهم في موطن الاحتضان والاحترام..

والدعوة إلى الاجتهاد لا تعني الفوضى في إبداء الرأي والعبث بأحكام الشريعة والتجرؤ على النصوص بالفهم السقيم، فهذا منكر لا يقال به. ويجب أن تقترن الدعوة إلى الاجتهاد بالدعوة إلى وضع ضوابط دقيقة تسهم في التخفيف من الآثار السلبية لما يمكن أن تؤدي اليه حرية الرأي من أخطار..

ضوابط الاجتهاد :

وأهم هذه الضوابط ما يلي :

أولا : تشجيع الاجتهاد الجماعي الذي يبرز على شكل اجتهادات صادرة من هيئات علمية مختصة، تملك ناصية البحث العميق والفهم السديد..

ثانيا : إخضاع الآراء الاجتهادية لمقاييس علمية، وتشجيع البحوث التي تعلق على هذه الاجتهادات، سواء كانت مؤيدة أو معارضة، لإثراء الحوار العلمي بما يبديه العلماء من أفكار..

ثالثا : اعتبار الهيئات الاجتهادية بعيدة عن التأثيرات الخارجية، سواء كانت سياسية أو اقتصادية، لكي يظل الاجتهاد في موطن الثقة والاحترام..

رابعا : الاهتمام بركن العدالة بمفهومها الأوسع، كشرط أساسي من شروط الثقة بالمجتهد، والاطمئنان إلى رأيه. فمن انعدمت الثقة في اجتهاده لانتفاء صفة العدالة فيه فلا يؤخذ برأيه..

خامسا : اعتماد المنهج العلمي في دراسة القضايا الفقهية، التي تحتاج إلى خبرة أهل الاختصاص من أهل العلم والمعرفة، سواء في القضايا الطبية أو في المسائل التجارية والمعاملات المادية..

ولا شك أننا نحتاج في مثل هذه المواقف إلى تجاوز التعصب المذهبي والنظر إلى مختلف الآراء الفقهية بمعيار موضوعي تحكمه الأدلة وتؤكده رغبة في الوصول إلى الرأي الأقرب لمقاصد الشريعة وأهدافها في رعاية مصالح الخلق ودرء المفاسد..

والتعصب ظاهرة سلبية، نشأت في عصر الركود الفقهي، ونمت في ظل نمو صراعات جهوية وقومية وسياسية ومذهبية. وهذه الظاهرة لم تكن مألوفة في عصر السلف، ولم تكن مقبولة، نظرا لما تمثله من خطر على وحدة المسلمين ولما تجسده من رؤية فكرية ضيقة. وأكد «**الإمام الغزالي**» في معرض حديثه عن آداب المناظرة أن يكون المناظر طالبا للحق، وطالب الحق ينشد ضالته أينما كانت، واعتبر من آفات المناظرة الفرح بالإساءة للخصم، والاستكبار عن الحق.

وحفل تاريخنا بمناظرات بين علماء السلف، وكانت مجالس المناظرة من أروع المجالس وأجملها، لأنها كانت تجسد أخلاقية العلماء وسعيهم للبحث عن الحق والصواب. وما زلنا نذكر بإعجاب ذلك التلاقي والتقارب بين المدرستين الفقهيتين، مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، وحرص كل مدرسة على أن تستفيد من خصوصيات المدرسة الأخرى. فمدرسة الحديث استفادت من مناهج علماء الرأي في الأقيسة والعلل ومدرسة الرأي استفادت من مناهج مدرسة الحديث في الرواية والتأصيل..

ظاهرة التعددية المنهجية :

والتعددية المنهجية ظاهرة حية وهي دليل على قدرة فكرنا على توليد التصورات الاجتهادية القادرة على تكوين المدارس الفكرية، التي أسهمت في إغناء ثقافتنا الإسلامية بعطاء أجيال متعاقبة، جمعتهم رغبة أكيدة في خدمة هذا الفكر..

ومن اليسير علينا أن نلاحظ هذه التعددية المنهجية في طريقة التصنيف الأصولي بين طريقتي الشافعية التي اعتمدت على وضع القواعد أولا وتطبيق الفروع عليها والحنفية التي اعتمدت على الفروع كنهج للتقعيد والتأصيل. ولا بد في كل تعددية من آثار ايجابية تتمثل في توليد **المنهجية الوسطية** التي تتلافى الأخطاء الممكنة والمحتملة لكل من الطرفين..

والوسطية في جميع الظروف وليدة طرفين متباعدين، وهي نتاج طبيعي لتعددية منهجية في طرق البحث والتأصيل. وإننا نتطلع الآن إلى وسطية عاقلة يحققها الاحتكام إلى النصوص النقلية، وينميها شعور صادق بحاجة هذه الأمة إلى التقارب الفكري والتساكن النفسي في ظل تعددية مذهبية تجسد انتماء كل شعب من شعوبنا إلى محيطه الثقافي والمذهبي والاجتماعي، ولا تنسيه حقيقة انتمائه إلى عقيدة واحدة وثقافة إسلامية متميزة حدد القرآن الكريم والسنة الشريفة معالمها الأساسية ..

ولسنا مطالبين اليوم بأن نبحث عن وحدة مذهبية في الأحكام الفرعية، فذلك مما لا يمكن تحقيقه، ولا يترتب عليه أي أثر إيجابي، لأن التعددية مظهر حي ودليل على حيوية الجهد الذي يبذله العلماء في التوصل إلى المعرفة. ويجب أن ينصب اهتمامنا على استكشاف أوجه التلاقي بين المذاهب الإسلامية، لتعبيد مسالك التقارب وطرق التعاون، لكي يكون جيلنا محصنا ضد الفتنة ومهيأ لرفض أي شعار يمزق وحدة هذه الأمة، وبهذا المنهج التحصيني نضمن أن تظل شعوبنا متعاونة ومتكاتفة تؤمن بالتساكن والتعايش، وترفع راية الحوار كأداة حضارية لتضييق دائرة الاختلاف..

إننا ندعو إلى تطويق كل مظاهر التعصب المذهبي، وإدانة كل شعار يثير الفتنة ويهدد وحدة هذه الأمة، ولا يجوز لنا أن نكون أداة طيعة وغافلة لتنفيذ المخطط الذي يريد أن يراهن على الخلافات المذهبية، فأوجه التلاقي أكثر وأعمق، وما يوحدنا أكثر مما يفرقنا، وما يدفعنا إلى التضامن والتكافل والتعاهد أرسخ وأقوى مما

يدفعنا إلى التباعد والتنافر. ويجب على علماء هذه الأمة – وهم أهم الحكمة والرأي والاختيار – أن يفسدوا مخطط التمزيق والتفريق، وأن يكونوا في مقدمة الموكب الذي يدعو إلى الوحدة، وأن يتصدوا بشجاعة وجرأة لصيحات التطرف وشعارات الانفعال، فالتاريخ سجل خالد، وحكماء الأمة هم الأجدر بأن يملأوا صفحاته بمواقف جهاد في سبيل تصحيح العلاقات وعقلنة الانفعالات والسيطرة على مسارات أمتنا في رحلتها الشاقة للبحث عن هويتها وذاتيتها والتمسك بعقيدتها وثقافتها..

ولا يجوز أن نسمح للتاريخ بأن يحكم قبضته على عواطفنا، فتاريخنا هو تاريخ بشري، وبعض صفحاته مشرق والبعض الآخر قاتم، فما كان مشرقا فيجب أن نعتز به، وأن يكون مصدر إلهام لنا، وما كان قاتما فيجب أن ندينه وأن نأخذ منه العبرة، لكيلا تكرر الأخطاء. والغاية من التاريخ كما يقول **ابن خلدون** في مقدمته أن تتم فائدة الاقتداء، لأنه يطلعنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، ويخضع التاريخ لأصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني.. (المقدمة ص :13).

ومعرض حديثه عن أثر التطرف في رواية التاريخ أكد ابن خلدون «ان النفس البشرية إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيّع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار» (انظر المقدمة ص : 46).

ونحن نحتاج إلى تلك الرؤية الموضوعية لتاريخنا، وسوف نجد الكثير من المواقف التي تدفعنا إلى الاعتدال وتشجعنا على إدانة التطرف المذهبي، وتشجيع كل دعوة إلى التقارب والتناصر، وإلى نبذ كل خلاف يؤدي إلى تعميق التعصب وتغذيته..

أهم المبادئ والأسس في الفكر الإسلامي :

هناك مبادئ وأسس يجب أن نعتبرها من الثوابت الراسخة والمفيدة في فكرنا الإسلامي، وأهمها ما يلي :

أولا : اعتبار الانسان هو المحور الذي حرصت الشريعة على توفير أسباب الكرامة له، في حقوقه الإنسانية وفي مطالبه الاجتماعية. والإنسان هو المؤتمن على هذه الأرض، يعمرها بجهده، ويشيد بناءها بعمله، ويسخر الطبيعة لخدمته.

ثانيا : الثقة بالعقل البشري كمخاطب مكلف بالفهم والتفسير والتأويل. ولا حدود لثقة الإسلام بقدرات العقل، وضمنت الشريعة للعقول البشرية حقوقها في اختيار وسائلها في المعرفة، والتمست لها العذر فيما تقع فيه من أخطاء في التفسير والفهم والاجتهاد ما دامت ملتزمة بضوابط الفهم وقواعد الاستدلال..

ثالثا : اعتبار الاجتهاد من الحقوق الإنسانية التي يملكها من توفرت فيه شروط الكفاءة والعدالة. ومجالات الاجتهاد واسعة في جميع المسائل الاجتهادية، ولا اجتهاد فيما علم من الدين بالضرورة أو ما ثبت فيه وجه الحق ثبوتا قطعيا، لأن الحق لا يتعدد فيهما..

رابعا : الاعتراف بأثر البيئة الزمانية والمكانية في تكوين ظروف نفسية تهيئ المجتهد لاختيار منهجية ملائمة له. ولا ينكر مبدأ تغير الأحكام بتغير الزمان، لأن الأحكام لها غايات وأهداف، وتتمثل في جلب المصالح ودرء المفاسد، فالمصالح مطلوبة والمفاسد مدفوعة. وغاية الحكم الشرعي أن يحقق هذه المقاصد. وتتميز المصادر النقلية بخصوصية التفسير والتأويل، وهذه الخصوصية أدت إلى تعدد الآراء والاجتهادات، تيسيرا على الأمة وإغناء لتراثنا..

وفي الختام أود أن أؤكد على مكانة الإنسان في فكرنا الإسلامي، وعلى ما يختزنه في كيانه من طاقات وإمكانات. والانسان هو المحور الذي جاءت الشريعة لتكريمه أولا، ولتوفير أسباب الحياة له ثانيا، ويجب أن يحظى ذلك الإنسان بمكانته، وأن توجه العناية لإسعاده وتوفير أسباب العيش له لكي يشعر بوجوده الإنساني. ولا كرامة لمستذل أو جائع، ولا يمكن أن يطالب الجائع والمستذل بأي التزام ما لم توفر له أسباب الكرامة..

وشعوبنا الإسلامية تحتاج أولا إلى كرامة الكفاية وتحتاج ثانيا إلى كرامة العدل، لكي تشعر بوجودها وبإنسانيتها، وعندئذ ستكون هذ الشعوب هي السفينة التي ستبحر في أعماق المحيطات صامدة شامخة راسخة الجذور عالية الرايات باحثة عن مجد عريق وتاريخ مجيد..

وعندئذ سنفتح سجلا جديدا ندوّن فيه صفحات ازدهار وعطاء، مؤكدين بذلك عظمة هذه الأمة ووعيها لحاضرها ومستقبلها وأهليتها لحمل الراية بكفاءة وجدارة..



العوامل المؤثرة
في تكوين صورة الإسلام في الغرب

مساهمة الدكتور محمد فاروق النبهان

مدير دار الحديث الحسنية

المقدمة

إلى جامعة الصحوة الإسلامية

التي انعقدت بتاريخ 20- 22 دجنبر 1996 بالدار البيضاء

تعتبر الكتابات الغربية عن الإسلام المصدر الأهم لمعرفة صورة الإسلام والمسلمين في الغرب، وتشمل الكتابات الغربية ما تنشره المجلات والصحف من مقالات وبحوث، وما يصدر عن الكتاب الغربيين من مؤلفات ودراسات، تتناول كل ما يتعلق بالإسلام والمسلمين، سواء في مجال التعريف بشريعة الإسلام وأحكامه وعقائده وقيمه، أو في مجال التعريف بحياة المجتمعات الإسلامية، الممتدة في المنطقة الجغرافية التي يشكل المسلمون فيها الأكثرية، مما يطلق عليه البلاد الإسلامية ..

والكتابات الغربية كثيرة ومتنوعة، وقلما نجد دراسة عن تاريخ الحضارات لا تحظى فيها الحضارة الإسلامية بقسم وافر من الاهتمام، سواء في مجال الآداب والعلوم والفنون والفلسفة أو في مجال التعريف بدور المسلمين في تطوير الزراعة والصناعة والتجارة..

ومن الطبيعي أن تختلف هذه الكتابات الغربية من حيث موضوعيتها ودقتها وصدقها، فمنها ما هو جديد بالتقدير نظرا لدقته وموضوعيته وإنصافه، ومنها ما هو متحيز يخفي عداءه تحت ستار من المنهجية المفتعلة، معتمدا في ذلك على روايات ليست موثقة..

وأهم هذه الكتابات ما تزخر به الموسوعات العلمية ودوائر المعارف التي تعتبر من أبرز المراجع التي يعتمد عليها والتي يحتج بها، سواء بالنسبة للباحث المتخصص أو القارئ العادي، ومن البدهي أن يرجع إليها الإعلام لمعرفة الكثير مما يريد معرفته عن الإسلام والمسلمين.

وتعتبر دائرة المعارف البريطانية من المراجع المعتمدة التي تحدثت عن الإسلام وخصصت له أكثر من مائة صفحة، تناولت فيه تاريخ الفرق الإسلامية، والعقائد الإسلامية والعبادات والتصوف الإسلامي، كما تناولت تاريخ الإسلام وتاريخ الدول الإسلامية ..

وقد أسهم الاستشراق بدور كبير في تكوين صورة الإسلام في الغرب من خلال ما صنفه المستشرقون من مؤلفات وما أعدوه من بحوث عن العالم الإسلامي.

والاستشراق ظاهرة ثقافية ومعرفية تغذيها مشاعر وتطلعات وانفعالات لاستكشاف ذلك المجهول المحاط بالغموض والرموز، وهو الشرق. والشرق في نظر الغرب كون جديد، وضفة مغايرة للغرب، صامدة ومتوترة ومنفعلة، تقاوم ولا تستسلم، تتحدى ولا تضعف .. وقد نشأت حركة الاستشراق كظاهرة ثقافية بعد ذلك الصدام بين الحضارة الإسلامية المتوثبة والحضارة الغربية المسيحية المتخاذلة، في عصر النهضة الإسلامية، ولما بدأت الحضارة الإسلامية بالتراجع في المجال الثقافي والسياسي والعسكري قامت الحروب الصليبية، واستعاد الغرب ثقته بنفسه، وبدأت مرحلة المواجهة والتصدي للعالم الإسلامي، وأخذ الاستشراق يؤدي دوره الثقافي والنفسي متأثرا بالموروث التاريخي للشخصية الغربية في نظرتها للحضارة العربية والإسلامية.

وصـورة الإسـلام اليـوم في الغـرب هـي وليـدة ذلك الموروث التاريخي الكامن في أعماق الشخصية الغربية، التي لم تستطع التخلص من قبضة تلك التراكمات التي سيطرت على العقلية الغربية، وجعلتها أسيرة مواقف وقناعات وتصورات ليست منصفة وليست موضوعية .. ولذلك جاءت محاولات الغرب لاستكشاف العالم الإسلامي مقرونة بالوصاية عليه.

وبالرغم من الجهد الكبير الذي بذله المستشرقون في المجال الثقافي، سواء في مجال التحقيق العلمي والتأليف المعجمي أو في مجال إعداد الموسوعات العلمية فإن المنهج الاستشراقي وقع في أخطاء جسيمة، ويعود سبب ذلك إلى ما يلي :

أولا : الحكم المسبق على الإسلام، سواء فيما يتعلق بموقفهم من القرآن والتشكيك في الروايات المتعلقة بالجمع والقراءات أو فيما تعلق بالموقف من السنة والسيرة ..

ثانيا : جهل المستشرقين بحقائق الإسلام، وهذه ظاهرة نجدها لدى كثير من الباحثين الغربيين الذين يجهلون الإسلام ويعتبرون عقائده وأحكامه وقيمه من أسباب التخلف لأنها ليست صالحة للعصر الحاضر.

ثالثا : الاعتماد على الروايات الشاذة لدعم الأفكار الخاطئة التي تجعل الإسلام في موطن الإدانة.

والغـرب اليـوم من خـلال مـوروثه التـاريخي ينظر للعـالم الإسلامي وللشعوب الإسلامية من خلال تلك المرآة التاريخية المثقلة بالانفعالات النفسية والعواطف السلبية، ولذها فإن العقلية الغربية سرعان ما تستجيب لكل موقف سلبي يحمل في ثناياه تشويه صورة الإسلام وتكريس التصور الموروث ..

وفي ضوء هذه المقدمة التاريخية يمكننا فهم العلاقة القائمة اليوم بين الإسلام والغرب، وسوء الفهم المتبادل الذي يجعل صورة الإسلام في الغرب سلبية المعالم قاتمة الملامح قاسية متوترة،

يطبعها الغضب والانفعال، ويسيطر عليها التطرف والعنف، حتى أصبحت صورة المسلم في الغرب مشوهة مكروهة. وفي نفس الوقت فإن صورة الغرب في نظر المسلم مقترنة بالتعالي والاستفزاز والتجاهل والحقد والكراهية، مما يجعل النفوس مهيئة لتقبل الانفعال، ومستعدة للاستجابة لدواعي الغضب، دفاعا عن الكرامة، وتعبيرا عما يجيش في النفس من انفعالات ..

ومن المؤسف أن الغرب وهو الأقوى حضاريا وعسكريا واقتصاديا لم يحرص على تصحيح هذه الصورة، وبخاصة من خلال إعلامه القوي القادر على الإقناع. وبدأت الآن آثار هذا الموروث التاريخي تطغى على سلوكيات المجتمع الأوربي وقناعاته وأفكاره وسياساته. ولسنا بحاجة للتذكير بخطورة المواقف والتوجهات التي يتبناها الغرب على الصعيد السياسي والتي تحمل الكثير من الدلالات والمؤشرات على تبني الغرب لسياسة معادية للعالم الإسلامي، مما يثير مشاعر التوتر في النفس ويعمق الفجوة بين الإسلام والغرب، وينعكس ذلك بصفة مباشرة على الأوضاع الأمنية والاستقرار الاجتماعي، وبخاصة بالنسبة للأقليات الإسلامية التي تعيش في البلدان الأوربية ..

ويعيش الغرب اليوم تحت تأثير كابوس مخيف يجسده اهتمام الإعلام الغربي بالظاهرة الإسلامية أو ما يسمى بالأصولية الإسلامية التي أصبحت المحور الرئيسي في اهتمامات الإعلام الغربي، الذي أخذ يتتبع باهتمام كبير ما يجري في العالم الإسلامي من أحداث، ويفسر ذلك بطريقة خاطئة في معظم الأحيان ..

وأود أن أؤكد أن إسلام اليوم لا يختلف عن إسلام الأمس، وأن شعارات اليوم هي شعارات الأمس، والجديد في الأمر يتمثل في ظاهرتين :

الظاهرة الأولى : زيادة الوعي في المجتمع الإسلامي بأهمية الإسلام كاختيار فكري ومنهج ثقافي وإيديولوجي في مواجهة التحديات الفكرية المعاصرة، وبخاصة بعد سقوط الشعارات الإيديولوجية المستوردة التي فشلت في تحقيق أهدافها .

الظاهرة الثانية : تدخل الغرب كطرف مباشر ومحرض ضد الإسلام من خلال إعلامه ومواقفه، مما أدى إلى مقاومة هذا التدخل والتنديد به والتحذير من أخطاره. وتطرف الغرب في مواجهة الصحوة الإسلامية أدى إلى ظهور شعارات التطرف لمواجهة هذا التدخل، وأصبحت كلمة الأصولية والجهاد من الكلمات التي تخيف الغرب. والأصولية بمفهوم الانتماء ليست جديدة، فلقد قاومت البلاد الإسلامية الاستعمار والاحتلال بعبارات الجهاد والاستشهاد ورفعت شعارات الإسلام لإيقاظ المشاعر الوطنية والشعور بالذاتية المتميزة ..

ولو تأملنا في بعض المصطلحات التي يرددها الغرب عن الإسلام لوجدناها مصطلحات مغايرة لمفاهيمها الحقيقة. فالتطرف والأصولية والجهاد والاستشهاد كلمات أصبحت في نظر الغرب دالة على منهجية الإسلام في رفض التعايش والتساكن، والاستهانة بحياة الأبرياء، واستخدام العقيدة الدينية لتبرير التطرف والعنف والاعتداء على الآخرين . .

إن من اليسير علينا أن نجد التطرف في كل المجتمعات في الغرب والشرق، في المجتمعات الدينية والمجتمعات غير الدينية، وأن نجد العنف في كل المجتمعات أيضا. فلماذا يوصف الإسلام بالتطرف والعنف، وتوصف الأصولية الإسلامية وكأنها مرادفة للعنف ؟ ولماذا توصف الشعوب المدافعة عن حريتها واستقلالها بالشعوب الحية الجديرة بالاحترام، ويعترف لها بحق الدفاع عن كرامتها وحريتها وحقوقها، ولا يعترف للشعوب الإسلامية بحق الدفاع عن كرامتها وحريتها واستقلالها ..؟

إن الإسلام يحض على احترام حق الإنسان في الحياة والكرامة، ويحرم كل أنواع الاعتداء، ويجعل العنف في موطن الإدانة والإنكار، لأنه دليل على خلل في الشخصية الإنسانية. وفي نفس الوقت فإن الإسلام يدعو المسلمين للدفاع عن عقيدتهم ودينهم وكرامتهم، ويحضهم على الجهاد لمقاومة المعتدين. وليس هناك تناقض بين الدعوة إلى احترام حق الحياة والدعوة الى الجهاد، لأن الجهاد هو أداة حماية الحياة ..

وهذا لا يمنعنا من الاعتراف بوجود سلبيات في مواقفنا وسلوكياتنا تسهم بطريقة واضحة في تشويه صورة الإسلام في الغرب، وأهم هذه السلبيات ما يلي :

أولا : تسخير الإسلام لخدمة أهداف سياسية، واستغلال العاطفة الدينية لدى الشباب لإثارة مشاعر التعصب المذهبي والطائفي، وهذه ظاهرة سلبية لأنها أدت إلى اختراق الجماعات الإسلامية وانقسامها وتناحرها ..

ثانيا : تعدد المرجعيات الدينية وتعصب كل مرجعية لآرائها ومواقفها : وهذه التعددية مضرة ومفسدة لأنها تؤدي إلى المواجهة والفتنة، وتسيء لصورة الإسلام. ولو توفر الإخلاص في هذه المرجعيات لاحتكمت إلى الإسلام وتضافرت في سبيل الدفاع عن عقيدته وثقافته . .

ثالثا : فقدان الجاليات الإسلامية في أوروبا لقيادات واعية ملتزمة بالقيم الإسلامية، وبعض أفراد هذه الجاليات يسيء لسمعة الإسلام، بسبب سلوكه المنافي للقانون أو للأخلاق، ولا يجوز أن يتحمل الإسلام مسؤولية السلوكيات الخاطئة المنحرفة ..

رابعا : غياب حوار حضاري وديني وثقافي بين الإسلام والغرب، وبين الإسلام والمسيحية، ولا يجوز أن تكون غاية هذا الحوار دعوة المسلمين إلى الاستسلام والتسامح في حقوقهم والتخلي عن خصوصياتهم والانسلاخ من انتمائهم. وإنما يجب أن تكون غاية هذا الحوار استكشاف كل فريق للفريق الآخر، واحترام كل طرف لعقيدة الطرف الآخر ..

والعنف ظاهرة مرضية وهو دليل خلل في السلوكية الإنسانية، ويجب أن يعالج الخلل المؤدي إلى هذه الظاهرة، عن طريق التوعية والترشيد ومعالجة السلبيات، والاعتراف بالحقوق المشروعة للمواطن في الحرية والكرامة، والالتفات إلى أهمية الجوانب الاجتماعية التي توفر الأمن النفسي للمواطن ..

والتطرف غالبا ما يكون وليد تطرف، والتطرف ثمرة حتمية لتطرف سابق مقرون بالإذلال. فإذا ضاقت أوربا بما تراه من سلوكيات التطرف في مواجهة الغرب فعلى الغرب أن يخفف من قبضته الحديدية في إذلال الشعوب وفي تجاهل مطالبها المشروعة في الاستقلال الكامل، سواء في المواقف السياسية أو في السياسات الاقتصادية، وسياسة الهيمنة التي يمارسها الغرب على الشعوب الإسلامية تولد مواقف التطرف وسلوكيات الغضب ..

وإذا كنا نحرص على تصحيح صورة الإسلام في الغرب فإن هذا التصحيح لا يتضمن الدعوة إلى تسامح مذل ولا إلى تفريط بحق من الحقوق، ولا إلى إسقاط فريضة الدفاع عن كرامة الأمة في مواجهة أخطار محدقة، وهذا ليس تصحيحا وإنما هو تشويه وتفريط . .

ويحتاج التصحيح إلى مراعاة الخطوات التالية :

1 – **تكوين جهاز إعلامي إسلامي قادر على إبراز القيم الإسلامية الأصيلة** ومقاومة القيم الخاطئة، عن طريق التوعية والترشيد وإعداد البرامج التربوية والثقافية التي تجسد القيم الإسلامية الصحيحة، في احترامها لكرامة الإنسان وحقوقه الإنسانية.

2 – **مقاومة التطرف الناشيء عن جهل وانفعال وتوتر**، عن طريق تشجيع منابر الحوار الموضوعي، وإيجاد المناخ الملائم للتعبير عن الرأي في إطار تعددية فكرية يحترم كل فريق فيها حق الآخر في التعبير.

3 – **الاهتمام بتكوين الدعاة والمرشدين**، واختيار الدعاة المؤهلين نفسيا وثقافيا وسلوكيا للقيام بمهمة التوجيه الديني، والتعريف بالقيم الإسلامية الأصيلة، والتصدي للسلوكيات الخاطئة والمنحرفة التي تسيء لسمعة الإسلام وتعرض الجاليات الإسلامية للمضايقات التي تسيء لمكانتهم وتعرض مصالحهم للخطر.

4 - **إعادة الاعتبار لدور المسجد في المجتمع الإسلامي** كمؤسسة للعبادة وكمدرسة للتربية والتثقيف، وكمنبر للحوار والتكوين، والحرص على استقلالية المساجد وحرمة رسالتها الدينية والثقافية، وإبعاد المساجد عن الصراعات والتكتلات المذهبية والطائفية والسياسية، لكي يحتفظ المسجد بقدسيته ويؤدي رسالته الروحية ..

5 - **اختيار قيادات إسلامية قادرة على التوجيه السديد،** وأن تكون هذه القيادات متخلقة بأخلاق الإسلام، مستوعبة للمفاهيم الإسلامية، قادرة على حماية مصالح الجاليات الإسلامية، وأن تتصف بالحكمة والنزاهة وحسن التدبير وبعد النظر، وألا تكون ضيقة الأفق سريعة الانفعال تعرض مصالح هذه الجاليات لأخطار تسيء إليهم وتهدد استقرارهم..

وأؤكد على خطورة الدعاة الذين يتملقون عواطف العامة بالمواقف المتطرفة، والتشدد فيما يسره الإسلام، والحرص على إثارة التفرقة والفتنة بين المسلمين، فلا مصلحة للإسلام في إثارة أي خلاف، ولا مصلحة للمسلمين في أي موقف يضعف من قوتهم ويمزق وحدتهم، وعلينا أن نرفع شعار التعايش والتساكن من غير تفريط، وأن نمد يدنا للآخر من غير ضعف . . وأن ندافع عن حقوقنا المشروعة بالحجج المقنعة، وبالحكمة المطلوبة ..

وفي الوقت الذي ندعو فيه إلى ضرورة تصحيح صورة الإسلام في الغرب عن طريق التعريف الصحيح بالإسلام وإنكار السلوكيات الخاطئة والمنحرفة، فإن من واجب الغرب أن يحرص على تصحيح صورته لدى الشعوب الإسلامية، عن طريق احترام الخصوصيات الدينية والثقافية لهذه الشعوب، والاعتراف بحق المسلم سواء في مجتمع غربي أو في مجتمع إسلامي أن يدافع عن عقيدته وثقافته ومصالحه بكل الوسائل المشروعة التي أباحها الغرب لنفسه في دفاعه عن مصالحه الحيوية.

وعندما يوقف الغرب أثر ذلك الموروث التاريخي في فكره وعواطفه وتوجهاته فسوف يسهم في تكوين الظروف النفسية التي تخفف من حجم التوتر الذي يشجع سلوكيات الانحراف. والغرب عندما ينظر إلى الإسلام بموضوعية وانصاف فسوف يتمكن من إيجاد البيئة الملائمة لحوار حضاري بين الإسلام والغرب يؤدي في النهاية إلى توفير أسباب الاستقرار في سبيل ارساء دعائم الأمن والسلام ..




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

هل يمكن أن تتوقف عملية السلام ؟
الأسباب والنتائج

مساهمة الدكتور محمد فاروق النبهان
مدير دار الحديث الحسنية

المقدمة

إلى ندوة أكاديمية المملكة المغربية

المنعقدة بمدينة عمان بتاريخ 10- 12 دجنبر 1996م

عاش العالم كله في حالة ذهول وهو يرقب الخطوات السريعة التي قادت إلى اتفاقيات السلام، وأسهم الإعلام العالمي في رصد هذه الظاهرة وتشجيعها وتمرير هذه الاتفاقات المتلاحقة التي ابتدأت باتفاقية أوسلو ثم تتابعت الخطوات سريعة وجريئة، وكأن التاريخ يكتب من جديد، متجاهلا أسباب الصراع العربي الإسرائيلي، ناسيا المرتكزات الايديولوجية التي يقوم عليها الفكر الصهيوني والتي تتحكم في السياسات الإسرائيلية.

ولعل التساؤل الذي كان يطرح باستمرار :

هل استطاعت إسرائيل أن تسقط مشروعها الصهيوني الذي يقوم على أساس ثوابت إيديولوجية ذات طبيعة دينية، تعتبر أن أرض إسرائيل الكاملة لا يجوز التخلي عنها، وأي قبول بتقسيم هذه الأرض هو خيانة للعقيدة الصهيونية أم أنها استطاعت أن تقوم بتكييف هذه المفاهيم الدينية لكي تكون ممكنة من الناحية

السياسية، تحت ضغط الرغبة بالسلام، وما يمكن أن يحققه هذا السلام لإسرائيل من مكاسب استراتيجية حقيقية، سواء في المجال السياسي أو الاقتصادي أو الأمني.؟

ولم يتوقف أحد طويلا أمام هذه التساؤلات التي ظلت حبيسة الحناجر بعد أن أخذت مسيرة السلام تقتحم المخادع التي كانت مغلقة بإحكام، وتعالت الأصوات مباركة هذه السلام منددة بكل خصومه، مطوقة كل دعوة للتشكيك في سلامة هذه الخطوات.

وعندما وقعت الانفجارات في إسرائيل تنادى العالم كله للقاء تاريخي بشرم الشيخ لإدانة الإرهاب والعنف، مؤكدين بذلك عزمهم على حماية السلام، والتزامهم بمواجهة خصومه ممن يعرضون عملية السلام للخطر أو يتحدون إرادة المجتمع الدولي في ذلك السلام..

وشعار السلام من أبرز الشعارات التي رفعتها إسرائيل منذ قيام دولة إسرائيل، لكي يكون أداتها لمخاطبة الإعلام العالمي ولكسب الرأي العام الدولي الذي يرفض اللجوء للحرب في الصراعات الدولية ..

ورفض العالم العربي هذا الشعار للأسباب التالية :

أولا : رفض إسرائيل لمقتضيات السلام، وأهمها التخلي عن الفكرة الصهيونية التي تغذيها أساطير تاريخية أدت دورها في تشجيع اليهود على الهجرة الى أرض الميعاد..

ثانيا : تجاهل إسرائيل للحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني، وأهمها رفض الحكومات الإسرائيلية، على اختلاف توجهاتها لقرار الجمعية العمومية للأمم المتحدة رقم 194 الصادر بتاريخ 11 دجنبر 1948 الذي ينص صراحة على حق اللاجئين في العودة أو تفويض من رغب منهم بعدم العودة ..

ثالثا : التمسك بسياسة الاستيطان، وهي سياسة توسعية تستهدف تكريس الاحتلال، وتمكين المستوطنين من الارتباط بالأرض، ومقاومة أية محاولة لإيقاف هذه المستوطنات في الأراضي المحتلة.

رابعــا : عدم الثقة بجدية الدعوة الإسرائيلية للسلام، ووجود أدلة واقـعيـة على مـخطط إسرائيلي يقـوم على أسـاس التـوسع، لتكريس الاحــتلال لجـمـيع الأراضي التي يعـتـبرها المتطرفـون الإسرائيليون من أرض إسرائيل الكبرى ..

ولم يكن العالم العربي مـخطئا في رفضه لمفـهوم السلام كما أرادته إسرائيل، لأنه يعنى الاستسلام، وليس من حق أي جيل أن يفرط في الأمـانة الموكلة إليـه، ويكفي هذا الجيل أنه قـاتل برجـولة وضحى في سبيل الدفاع عن أرضه، وتصدى الأطفال بالحجارة لمن اغتصب أرضهم وأذل كرامتهم..

والآن يقف العالم في حالة ذهول، وخوف، متسائلا :

- ما مصير اتفاقات السلام.؟
- هل السلام في خطر.؟
- ماذا لو فشل السلام.؟
- من المسؤول عن هذا الفشل.؟

ولعل الجواب يكمن في بديهية تتمثل في وجود ثغرات حقيقية في اتفـاقـات السـلام، وهـذه الثـغرات هـي السـبب المبـاشـر في تعـثـر مـخطط السـلام، وكان لابد من بروز هذه الثـغرات في مـرحلة لاحقة من مراحل التنفيذ، وأهـم هذه الثغرات ما يلي :

أولا : كان كل طرف من الأطراف يعتقد أنه الطرف الرابح في هذه الاتفـاقـات، ومـا كـان لإسـرائيل أن تعطي إلا مـا كـانت تريد التنازل عنه، مع التـمسك بمواقـفـهـا .. ومن الطبـيـعي أن يصـاب الطرف الفلسطيني بخيبة أمل كبيرة، لأنه اكتشف أنه لم يستطع أن يأخذ ما كان يتطلع إليه وما كان يطمع فيه، بالرغم من الوعود التي جـعلت المواطن الفلسطيني يحلم بدولة فلسطينيـة تضم الشـتـات الفلسطيني.

ثانيا : لم تكن إسرائيل في أية لحظة مستعدة للوفاء بمتطلبات

السلام، لأن تلك المتطلبات تتناقض مع العقيدة الصهيونية التي ظلت إسرائيل تنمي مفاهيمها على مستوى المواطن الإسرائيلي، حتى أصبحت إحدى المقدسات في العقيدة اليهودية. وتتمثل هذه العقيدة بحق الشعب اليهودي في أرض إسرائيل الكبرى، وفي تقرير مصيره على هذه الأرض، ولا يتحقق هذا الهدف للشعب الإسرائيلي إلا بأسباب ثلاثة : **الهجرة والاستيطان والعنف.** ولم يكن بإمكان إسرائيل أن تتجاهل هذه العقيدة، ولذلك وقع اغتيال رئيس وزراء إسرائيل لأسباب دينية، واختار الشعب الإسرائيلي حزب الليكود ليجسد إرادته في رفض متطلبات السلام وفي إيقاف هذا المسلسل، وفي إيجاد مشاعر التوتر لإحياء مواقف الصراع العربي الإسرائيلي ..

وكانت شعارات حزب الليكود أثناء الانتخابات الإسرائيلية واضحة في رفض مخطط السلام مع الفلسطينيين، والتشدد في كل المواقف، والتعصب في كل ما يتعلق بالسياسة الإسرائيلية، ومن الطبيعي أن تحاول حكومة الليكود الآن إفساد هذا الاتفاق بكل الوسائل الممكنة، عن طريق سياسة التصعيد وإثارة الأزمات المتلاحقة، وإحياء مشاعر الكراهية وإعادة صور المواجهات الدموية والاستفزازات المتعمدة، في مثل قضية النفق وإعادة توزيع المستوطنات وإيجاد شروط مذلة لحماية المستوطنين اليهود في الخليل، وتشديد القبضة على الفلسطينين، وذلك بهدف إيجاد مناخ ملائم لإفساد اتفاق السلام، والتحلل من الالتزامات المتعلقة بالأرض.

وجاءت هذه الشعارات واضحة في برنامج حكومة الليكود اليمينية التي أكدت على ما يلي :

- لا للاعتراف بحق اللاجئين في العودة..

- لا لمناقشة موضوع القدس لأن القدس من ثوابت العقيدة اليهودية..

- لا لإيقاف الاستيطان لأن الاستيطان في كل أرض إسرائيل حق لكل يهودي..

– لا لأية مفاوضات تستهدف الانسحاب من الجولان ..

وبناء على هذه المنطلقات قررت إسرائيل ما يلي :

أولا : تجميد المفاوضات فيما يتعلق بحق العودة للنازحين الفلسطينين.

ثانيا : مواصلة الاستيطان في كل أرض يعتبرها اليهود أرض إسرائيل.

ثالثا : حسم قضية القدس، ورفض أي حلول واقتراحات تتناقض مع الموقف الإسرائيلي..

وبالإضافة إلى هذا فإن السياسة الإسرائيلية تريد إبقاء السيطرة المطلقة للسلطة الإسرائيلية في مناطق الحكم الذاتي، وإبقاء الطابع اليهودي لمدينة الخليل، واعتبار حماية المستوطنين من المسؤوليات الإسرائيلية، كما أنها ترفض أية مفاوضات مع سوريا على أساس الانسحاب من الجولان، لأن مرتفعات الجولان ضرورية للأمن الإسرائيلي ولتزويدها بالموارد المائية ..

والآن نتساءل :

هل يمكن لمخطط السلام أن يتوقف وما النتائج المتوقعة في حالة فشل هذا المخطط.؟

من الصعب افتراض التراجع عن خطة السلام، لأن المواثيق الدولية تفرض على الأطراف الموقعة على هذه الاتفاقات أن تلتزم بمقتضاها، ورعاة السلام سوف يحافظون على الجزء اليسير من هذه الاتفاقات، لكي يجنبوا المنطقة أخطار الانهيارات المتوقعة..

ومن المتوقع أن تكون هناك بعض المحاولات الدولية من رعاة السلام الأساسيين للضغط على الحكومة الإسرائيلية لتليين مواقفها، وعدم تصديها الصريح لما تم الاتفاق عليه من التزامات، سواء فيما يتعلق بالسلطة الفلسطينية أو فيما يتعلق بمواصلة خطة السلام.

ومن المرجح أن تضاعف الولايات المتحدة جهودها بعد

الانتخابات الأمريكية للضغط على إسرائيل لكي تعلن التزامها بما تم الاتفاق عليه، إلا أن هذه الضغوط تظل قاصرة عن تحقيق الأهداف المرجوة، لأن النفوذ الصهيوني سيؤدي دوره في إفساح المجال لتبرير المواقف الإسرائيلية التي تعتبر الأمن الإسرائيلي في مقدمة اهتماماتها، وما تحرص عليه الولايات المتحدة أن تبقى مائدة المفاوضات العربية الإسرائيلية مستمرة، لأنها الوسيلة الوحيدة لربط المنطقة كلها بالسياسة الأمريكية، وهذه المفاوضات ستوجد باستمرار آليات جديدة لإنهاء الصراع العربي الإسرائيلي وفقا للتصور الأمريكي..

وفي جميع الأحوال فإن عملية السلام بعد فوز حزب الليكود اليميني وما أعقب ذلك من مواقف وتصريحات وسياسات قد تعرضت لنكسة عنيفة، وأعادت الأمور إلى ما كانت عليه من قبل، وأثارت مشاعر عدم الثقة، وجعلت النفوس متوثبة متوترة..

وسواء استمرت عملية السلام أو توقفت فإن من المتوقع أن تكون المرحلة المقبلة حافلة بالمفاجآت والتوترات، نظرا لما خلفته المرحلة من آثار نفسية ..

ومن المتوقع أن تشهد المنطقة تفاعلات جديدة على مستوى العلاقات بين إسرائيل والدول العربية أو على مستوى المواطن الفلسطيني والعربي بشكل عام أو على مستوى التفاعلات داخل المجتمع الإسرائيلي..

ومن أبرز هذه التوقعات مايلي :

أولا : تعثر المفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية على جميع الأصعدة وبخاصة ما تعلق منها بالأمن والاقتصاد والتنقل، لأن المواقف الإسرائيلية أثارت الشكوك والمخاوف، وأصبح المفاوض الفلسطيني أكثر حذرا، ولن يرضى بتمرير أي اتفاق إلا بعد التأكد من سلامته.

ثانيا : توحيد الصف الفلسطيني، واقتراب السلطة الوطنية من

المواطن الفلسطيني الذي كان ينظر بحذر وريبة إلى ما يخبئه مخطط السلام من مفاجآت ليست سارة، وبخاصة فيما يتعلق بحق الفلسطنيين في إقامة دولتهم المستقلة، وحماية حق الشعب الفلسطيني في العودة إلى أرضه..

ثالثا : توقف جميع أشكال التطبيع النفسي والاجتماعي والثقافي بين اسرائيل والشعوب العربية، واعتبار التطبيع موقفا استفزازيا لمشاعر المواطن، وتضييق الخناق على رموز التطبيع ودعاته سواء في المجال الإعلامي أو السياحي أو الاقتصادي أو الثقافي..

رابعا : نمو ظاهرة التطرف في العالم العربي في مواجهة السياسات الإسرائيلية التوسعية والاستفزازية، لأن التطرف في منطلقه يقوم على أساس الشك في نوايا إسرائيل العدوانية، وجاءت السياسات الإسرائيلية الاستفزازية مؤكدة لذلك الشعور وكاشفة لدور المتطرفين الإسرائيليين في إحكام قبضتهم على السياسة الإسرائيلة من منطلقات دينية ومن تصورات توراتية، ومن الطبيعي أن يتصدى الفكر الديني لهذه المفاهيم منكرا عليها، مفندا مزاعمها..

خامسا : تراجع المشروع الصهيوني بسبب الإدانة الدولية لفكرة التوسع واحتلال أراضي الغير بالقوة، وفكرة أرض إسرائيل الكبرى. وهذا المنطق الصهيوني قد يكون مقبولا في أوساط المتطرفين اليهود، ولكنه لا يصلح أن يكون حجة قانونية لتبرير الاحتلال وإقامة المستوطنات، ولا يمكن لأية دولة أن تبرر عدوانها بأساطيرها الدينية القديمة التي وضعتها لنفسها..

والطريق إلى السلام محفوف بالمخاطر، ولابد قبل إبرام أي اتفاق للسلام من وجود إرادة السلام لدى الأطراف المدعوة للتفاوض، والعالم العربي يدعو إلى السلام ويؤمن به، إلا أنه لا يريده أن يكون سلام التبعية والتفريط والاستسلام، فلسنا في وضع يفرض علينا الرضوخ والتفريط، وأرضنا سوف تعود إلينا مهما

طال الزمن، وشعبنا لن يرضى بأي سلام لا يوفر له حقوقه المشروعة، كاملة غير منقوصة، وأية إتفاقية للسلام لا تكون مرضية وعادلة ومنصفة سرعان ما ترفضها الشعوب وتمزقها ولو بعد حين..

وعلينا ألا نتسرع في خطوات السلام، وألا نفتح قلوبنا إلا لمن نثق بنقاء سريرته وصفاء قلبه، وإذا أراد الشعب الإسرائيلي السلام وكان مؤمنا به ومقتنعا بأنه الطريق الوحيد لتحقيق الأمن لشعوب المنطقة فعليه أن يرفض شعارات التوسع والاحتلال وأن يوقف الاستيطان، وأن يسقط رمز التطرف والتعصب، وعندئذ سوف تكون أرض فلسطين أرض السلام والمحبة والتعايش والتسامح، وسوف تكون القدس مدينة الأديان السماوية، التي تستقبل جميع المؤمنين من أبناء إبراهيم من غير تمييز ولا تعصب.



مشاركة الدكتور محمد فاروق النبهان مدير دار الحديث الحسنية في الملتقيات العلمية والفكرية داخل المغرب وخارجه

تاريخ المشاركة	موضوعها	الجهة المنظمة/ المكان
10-12 دجنبر 1996	بحث عنوانه «**هل يمكن أن تتوقف عملية السلام؟**» مقدم الى ندوة «وماذا إذا أخفق السلام؟» (انظر الملاحق : ص)	الدورة الثانية لأكاديمية المملكة المغربية /عمان – الأردن.
4 يناير 1997	المشاركة في **مناقشة أطروحة دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية أعدها ذ. محمد بنيعيش تحت إشراف د. محمد الكتاني قيدوم كلية الآداب بتطوان، وموضوعها «مفهوم النفس وتقويمها في الفكر الإسلامي».**	كلية الآداب والعلوم الإنسانية / تطوان
6 يناير 1997	المشاركة في ندوة **«مستقبل الهوية المغربية».**	أكاديمية المملكة المغربية / تطوان

20-22 مارس 1997	بحث عن «**العوامل المؤثرة في تكوين صورة الإسلام في الغرب**» مقدم إلى الدورة الرابعة لجامعة الصحوة الإسلامية ومحورها «الإسلام والمسلمون في الغرب». (انظر الملاحق : ص)	وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية / الدار البيضاء
7-8 أبريل 1997	المشاركة في ندوة «**الموريسكيون في المغرب**».	أكاديمية المملكة المغربية / شفشاون
3 ماي 1997	مداخلة عن «**جهود الإيسيسكو في خدمة الثقافة الإسلامية**» في المائدة المستديرة التي ترأسها المدير العام للإيسيسكو د. عبد العزيز التويجري وشارك في أعمالها عدد من علماء ومفكري العالم الإسلامي، تحت الرعاية السامية لجلالة الملك الحسن الثاني	المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) الرباط
5-7 ماي 1997	المشاركة في ندوة «**الهوية والعولمة**»	الدورة الأولى لأكاديمية المملكة المغربية/الرباط
9-11 ماي 1997	المشاركة في **المؤتمر الدولي حول الرحالة المغربي ابن بطوطة** الذي نظم تحت الرعاية السامية لجلالة الملك الحسن الثاني	الدورة الأولى لأكاديمية المملكة المغربية/الرباط

20-22 ماي 1997	دراسة عن «**أثر البحوث الاستشراقية في الدراسات الإسلامية**» مقدمة إلى المؤتمر الدولي حول «الدراسات الإسلامية عند غير العرب» الذي انعقد برعاية فضيلة شيخ الأزهر.	رابطة الجامعات الإسلامية / القاهرة
23-25 ماي 1997	المشاركة في مؤتمر « **الشورى والديمقراطية في الإسلام**».	جامعة الأزهر/ القاهرة
14-17 يونيو 1997	بحث في «**الضوابط الفقهية للمفطرات الموصلة إلى الجوف**» مقدم إلى المؤتمر العلمي الطبي الذي انعقد تحت الرعاية السامية لجلالة الملك الحسن الثاني حول «الاستنساخ، والمفطرات ...»	المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية – بتعاون مع المنظمة العالمية للصحة ومؤسسة الحسن الثاني للعلوم الطبية، والمجمع الفقهي الإسلامي بجدة/الدار البيضاء
16 يوليوز 1997	بحث عن «**أثر الاستشراق في تكوين صورة الإسلام في الغرب**» مقدم الى المؤتمر الدولي حول "الإسلام والغرب"	المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية / القاهرة

22 يوليوز 1997	المشاركة – بصفته عضوا في المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) – في دورة المجمع التي افتتحها جلالة الملك حسين ملك الأردن حول الطفولة. وقدم فضيلته بحثا عن **«قضايا الطفولة في المجتمعات العربية الإسلامية»**.	المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) عمان/الأردن
24 يوليوز 1997	المشاركة مع عدد من رجال الفكر والثقافة في **البرنامج التلفزيوني "المنبر الحر»** الذي يعالج قضايا الثقافة والفكر والشباب.	مؤسسة سجى الثقافية عمان /الأردن

*** الدكتور محمد فاروق النبهان مديرا لجلسات الأكاديمية المغربية :**

انتخب الدكتور محمد فاروق النبهان يوم 18 شتنبر 1997 مديرا لجلسات أكاديمية المملكة المغربية. وترأس فضيلته اجتماعات دورة الأكاديمية التي انعقدت بالرباط من 24 إلى 26 نوفمبر 1997، لمناقشة موضوع «حقوق الإنسان والمناولات الجينية».

النشاط العلمي والثقافي بدار الحديث الحسنية خلال الموسم الجامعي (1996 - 1997م)

I - المحاضرات

وهي محاضرات مفتوحة للعموم مساء الأربعاء يشارك فيها نخبة من العلماء ورجال الفكر والأدب داخل المغرب وخارجه. وفيما يلي ثبت المشاركين في هذه المحاضرات وعناوينها :

المحاضر	عنوان المحاضرة	تاريخها
ذ. عبد الكريم غلاب مدير جريدة "العلم" وعضو أكاديمية المملكة المغربية	**نصف قرن من حياة الصحافة المغربية**	15 رجب 1417 هـ 27 نونبر 1996 م
د. أحمد التوفيق محافظ الخزانة العامة بالرباط وأستاذ التاريخ بكلية الآداب بالرباط	**الفائدة التاريخية لبعض النوازل الفقهية**	22 رجب 1417 هـ 4 دجنبر 1996 م
ذ. عبد العزيز بنعبد الله مدير مكتب تنسيق التعريب سابقا وعضو أكاديمية المملكة المغربية	**اللغة العربية ماضيا واستقبالا ... مع مشكل التعريب**	29 رجب 1417 هـ 11 دجنبر 1996 م
د. سعيد بنسعيد العلوي أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي بكلية الآداب بالرباط	**أنماط الاجتهاد في الفكر الأشعري**	7 شعبان 1417هـ 18 دجنبر 1996 م

د. محمد صهيب الشامي مدير الأوقاف والشؤون الإسلامية بحلب (سوريا) وأستاذ بجامعة حلب وعضو مجلس الإفتاء الأعلى بسوريا	**الثوابت والمتغيرات في الفكر الإسلامي**	11رمضان1417هـ 20 يناير 1997 م
د. أحمد رمزي مدير الإدارة العلمية لأكاديمية المملكة المغربية	**تأملات في الخط العربي**	11 شوال 1417هـ 19 فبراير 1997 م
التهامي الراجي أستاذ بكلية الآداب بالرباط	**القراءة القرآنية لا تعمل بالأفشى في اللغة العربية ولا بالأقيس في النحو**	18 شوال 1417هـ 26 فبراير 1997 م
د. جعفر الكتاني أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط	**مواقف ماهدة ومصنفات رائدة في النقد الأدبي**	2 ذي العقدة 1417هـ 12 مارس 1997 م
د. أحمد فجري رئيس قسم الطب النفسي بالمستشفى العسكري بالرباط	**الطب النفسي ومشكلات الطلاب**	9 ذي العقدة 1417هـ 19 مارس 1997 م

II - أنشطة لجنة البحث العلمي والتكوين بدار الحديث الحسنية خلال الموسم الجامعي (1996-1997)

1 – الحلقات الدراسية التي نظمتها اللجنة :

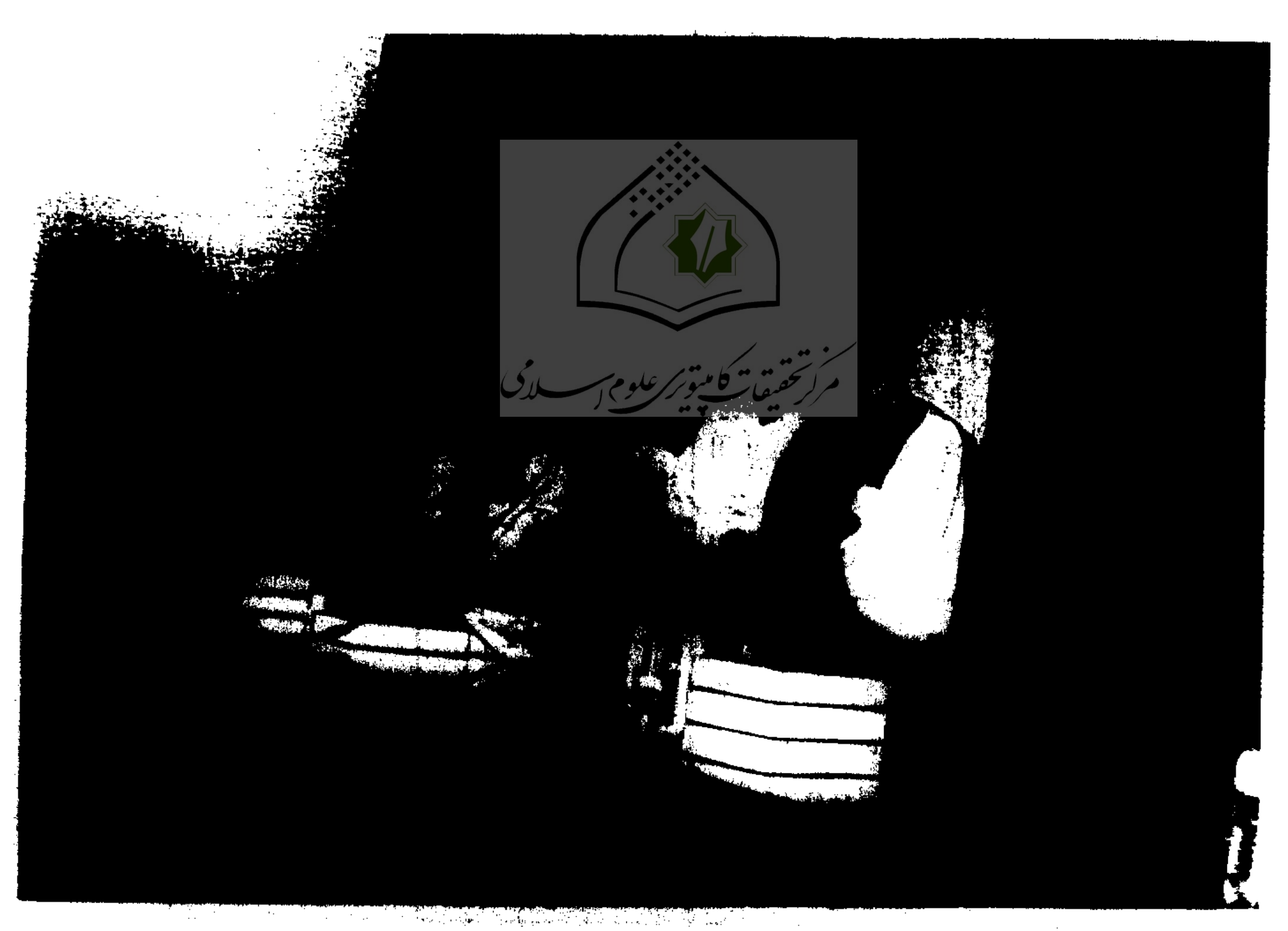
الأستاذ المؤطر	عنوان العرض	التاريخ
د. حسن العلمي (كلية الآداب – القنيطرة)	فقه السنة النبوية دراية وتنزيلا	23 رجب 1417 هـ 5 نونبر 1996 م
ذ. عبد الكريم عكوي (كلية الشريعة – أكادير)	الحاكم النيسابوري : معلمة بارزة في تاريخ علوم الحديث	1 شعبان 1417هـ 12 دجنبر 1996 م
ذ. عبد الحفيظ نومر (كلية الآداب – وجدة)	منهج الإمام مسلم في صحيحه والموازنة بينه وبين منهج الإمام البخاري	5 شعبان1417 هـ 16 دجنبر 1996 م
ذ. فريد الأنصاري (كلية الآداب – مكناس)	مقاصد الشريعة : نظرية في التجديد الثقافي	14رمضان1417هـ 23 يناير 1997 م
ذ. محمد السرّار (كلية الشريعة – فاس)	الحافظ ابن عدي إمام من أئمة الجرح والتعديل في عصره	21رمضان1417هـ 30 يناير 1997 م
ذ. محمد خرويات (كلية الآداب – مراكش)	أبو حاتم الرزاي ومنهجه في الجرح والتعديل	12شوال1417هـ 20 فبراير 1997 م
ذ. محمد التاويل	الأسباب الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي	19شوال1417هـ 27 فبراير 1997 م

2 – الدورة التدريبية لخريجي دار الحديث الحسنية بمساجد الرباط (بتنسيق مع نظارة الأوقاف والشؤون الإسلامية) :

الأستاذ المشارك	المسجد	تاريخ إلقاء الدرس	التوقيت
عبد اللطيف رزقي	المسجد الأعظم	الأربعاء 2 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد السنة	الأربعاء 2 يوليوز 97	بين العشائين
	مسجد بدر	الخميس 3 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد سيدي الفنذور	الخميس 3 يوليوز 97	بين العشائين
	مسجد الإمام مالك	الجمعة 4 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد ملينة	الجمعة 4 يوليوز 97	بين العشائين
بوشتى الزفزوفي	مسجد السنة	الأربعاء 2 يوليوز 97	قبل العصر
	المسجد الأعظم	الأربعاء 2 يوليوز 97	بين العشائين
	مسجد سيدي الفنذور	الخميس 3 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد بدر	السبت 5 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد ملينة	الجمعة 4 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد الإمام مالك	الجمعة 4 يوليوز 97	بين العشائين
عبد الحليم بورشاشن	مسجد مولاي سليمان	الأربعاء 2 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد الفلاح	الأربعاء 2 يوليوز 97	بين العشائين
	مسجد ملينة	الخميس 3 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد عمر السقاف	الخميس 3 يوليوز 97	بين العشائين
	مسجد الشهداء	الجمعة 4 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد المسيرة الخضراء	الجمعة 4 يوليوز 97	بين العشائين
أنس وجاج	المسجد الأعظم	الجمعة 4 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد عمر السقاف	الجمعة 4 يوليوز 97	بين العشائين
	مسجد السنة	السبت 5 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد ملينة	السبت 5 يوليوز 97	بين العشائين
	مسجد القصبة	الأحد 6 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد أحد	الأحد 6 يوليوز 97	بين العشائين

عبد الله المستغفر	مسجد مولاي إسماعيل	الأربعاء 2 يوليوز 97	قبل العصر
	زاوية بوقرون	الأربعاء 2 يوليوز 97	بين العشائين
	مسجد الإمام مالك	الخميس 3 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد الفتح	السبت 5 يوليوز 97	قبل العصر
	المسجد المحمدي	الجمعة 4 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد البستان	الجمعة 4 يوليوز 97	بين العشائين
محمد أبو الفتح	مسجد إسماعيل فرج	الأربعاء 2 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد حكم	الخميس 3 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد الأزرق	الجمعة 4 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد قريون	السبت 5 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد عبد اللطيف التازي	الأحد 6 يوليوز 97	بين العشائين
	مسجد ملينة	الأحد 6 يوليوز 97	قبل العصر
المهدي بلخضر	مسجد الشهداء	الأربعاء 2 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد بدر	الخميس 3 يوليوز 97	بين العشائين
	مسجد مولاي اسماعيل	الجمعة 4 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد ملينة	السبت 5 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد الشبانات	الأحد 6 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد الفلاح	الأحد 6 يوليوز 97	بين العشائين
خالد النويري	مسجد الرضوان	الأربعاء 2 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد قريون	الأربعاء 2 يوليوز 97	بين العشائين
	المسجد المحمدي	الخميس 3 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد الفلاح	الجمعة 4 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد القصبة	السبت 5 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد بدر	الأحد 6 يوليوز 97	قبل العصر
هشام طرياشي	مسجد سيدي الغندور	الأربعاء 2 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد الإمام مالك	الخميس 3 يوليوز 97	بين العشائين
	مسجد حكم	الجمعة 4 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد القصبة	الجمعة 4 يوليوز 97	بين العشائين
	مسجد مولاي سليمان	السبت 5 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد أحد	السبت 5 يوليوز 97	بين العشائين

مصطفى الراشيدي	مسجد الأزرق	الأربعاء 2 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد البستان	الأربعاء 2 يوليوز 97	بين العشائين
	مسجد المسيرة الخضراء	الخميس 3 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد الشبانات	الجمعة 4 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد المتقين	السبت 5 يوليوز 97	قبل العصر
	مسجد الرضوان	الأحد 6 يوليوز 97	قبل العصر



لجنة مناقشة أطروحة دكتوراه الدولة برئاسة الدكتور محمد فاروق النبهان و عضوية كل من الدكتور عباس الجراري و الدكتور محمد بن شريفة و الدكتور علال الخياري.

الوفود والشخصيات التي زارت دار الحديث الحسنية

وزير الشؤون الدينية بأندونيسيا يزور دار الحديث الحسنية :

زار معالي وزير الشؤون الدينية بأندونيسيا **د. طاهر ترمذي** والوفد المرافق له دار الحديث الحسنية يوم 9 شتنبر 1997، واطلع الوفد الضيف على الدور الثقافي والعلمي الذي تقوم به دار الحديث الحسنية، وأبدى إعجابه بالبحوث العلمية التي أعدها باحثو المؤسسة في مختلف العلوم الإسلامية، كما أعرب السيد الوزير عن حرصه على تشجيع الطلبة الأندونيسيين على متابعة دراستهم بدار الحديث الحسنية، وقد رافق معالي الوزير الأستاذ **أحمد أفزاز** الكاتب العام لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والأستاذ **محمد الكبير العلوي** مدير الشؤون الإسلامية بها، والقائم بأعمال السفارة الأندونيسية بالرباط.

سفراء إيران، والسودان والمملكة العربية السعودية، وسلطنة عمان – بالمغرب – يزورون دار الحديث الحسنية :

– قام سعادة سفير جمهورية إيران الإسلامية السيد **حسن سبحاني نيا** بزيارة دار الحديث الحسنية يوم 19 دجنبر 1996، واستقبله مدير الدار. وقد أبدى السيد السفير إعجابه بالدور العلمي الذي تضطلع به دار الحديث الحسنية في خدمة الثقافة الإسلامية والتعريف بالتراث الإسلامي.

–استقبل د. محمد فاروق النبهان مدير دار الحديث الحسنية سعادة سفير السودان بالمغرب السيد **الصديق أبو عاقلة** يوم 19 يونيو 1997، وذلك بمناسبة انتهاء مهمته بالمغرب وتمنى د. النبهان للسيد السفير التوفيق في مهامه الجديدة.

– وزار دار الحديث الحسنية سعادة سفير المملكة العربية السعودية **د. عبد العزيز محيي الدين خوجه**. وأبدى السيد السفير في حديثه مع مدير دار الحديث إعجابه بالدور الذي تنهض به دار الحديث الحسنية في خدمة التراث الإسلامي وبالبحوث العلمية المنشورة. وقدم السيد السفير لدار الحديث الحسنية نسخة من **الموسوعة العربية العالمية** وهي هدية للدار من سمو **الأمير سلطان ابن عبد العزيز** النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء ووزير الدفاع والطيران في المملكة العربية السعودية.

– واستقبل د. محمد فاروق النبهان يوم 8 أكتوبر 1997 سعادة سفير سلطنة عمان السيد **محمود علي آل الرحمة** الذي أشاد بما تبذله دار الحديث الحسنية من جهود في مجال خدمة الثقافة والتراث الإسلاميين.

كما زارت دار الحديث الحسنية الوفود والشخصيات الآتية :

– فضيلة الأستاذ الدكتور **محمد سعيد رمضان البوطي** أستاذ العقائد والأديان بجامعة دمشق (24 يناير 1997)، وفضيلة الدكتور **محمد صهيب الشامي**، مدير الأوقاف والشؤون الإسلامية وعضو مجلس الإفتاء الأعلى بالجمهورية العربية السورية، وذلك بمناسبة زيارتهما للمغرب للمشاركة في الدروس الحسنية التي يترأسها جلالة الملك الحسن الثاني خلال شهر رمضان المبارك بالقصر الملكي بالرباط.

– سماحة الشيخ **عكرمة سعيد صبري** مفتي القدس والديار الفلسطينية وخطيب المسجد الأقصى المبارك (27 يناير 1997).

– **وفد من الإذاعة السعودية** أجرى لقاء مع مدير دار الحديث الحسنية حول الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية ودار الحديث الحسنية (24 مارس 1997) كما أجرت الإذاعة السعودية لقاء آخر مع فضيلته في موضوعات إسلامية مختلفة (شتنبر 1997).

مدير دار الحديث الحسنية يستقبل سماحة الشيخ عكرمة صبري
مفتي القدس الشريف.

مدير دار الحديث الحسنية يقدم فضيلة الأستاذ عبد الكريم غلاب - المدير العام لجريدة «العلم»
[illegible]



مدير دار الحديث الحسنية يستقبل معالي الدكتور محمود حمدي زقزوق
وزير الأوقاف بجمهورية مصر العربية والوفد المرافق له.

سعادة الدكتور عبد العزيز خوجه سفير المملكة العربية السعودية


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أخبار دار الحديث الحسنية

* خصصت جريدة **"المسلمون"** في عددها الصادر في 17 محرم 1418 هـ /23 مايو 1997 م صفحتها العاشرة لتعريف قرائها **بدار الحديث الحسنية** بمقال عنوانه «**دار تستقطب علماء الإسلام لتأهيل أجيال جديدة** : عين على الحديث وأخرى على الواقع !».

وقد تطرق المقال للمرسوم الملكي المؤسس لدار الحديث، ولبناء المؤسسة، ولتطور نظام التدريس بها، ولشعب الدراسة فيها، ولما تمنحه من شهادات. كما أشار المقال إلى الذين تولوا إدارة دار الحديث الحسنية مع نبذة عن مديرها الحالي الدكتور محمد فاروق النبهان. وختم المقال – بعد وصف خزانة المؤسسة – بالحديث عن نشاط الدار وأهدافها علميا وثقافيا.

* منحت **جائزة الأستاذ عبد الله كنون** – رحمه الله – في فرع الدراسات الإسلامية مناصفة **للدكتور السعيد بوركبة** أستاذ الفقه الجنائي والفقه المقارن بدار الحديث الحسنية عن كتابه «**دور الوقف في الحياة الثقافية بالمغرب في عهد الدولة العلوية**»، وللأستاذ الجاحظ مسعود الصغير عن كتابه «العمل والمال ودورهما في المجتمع الإسلامي» وقد تسلم الدكتور السعيد بوركبة جائزته – رفقة بقية الفائزين – في حفل نظمته الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي يوم الاثنين 7 يوليوز 1997م بقاعة المحاضرات بوزارة الشؤون الثقافية بالرباط.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لائحة الرسائل والأطروحات المسجلة والمناقشة بدار الحديث الحسنية في الموسم الدراسي 1996 - 1997م

الرسائل المسجلة

اسم الطالب	عنوان الرسالة	تاريخ التسجيل	المشرف
عبد القادر الشرقاوي	«مقتضى الألقاب الفقهية والمسائل الفروعية» المعلم الثالث من كتاب «الدرة السنية في التعاليم السنية» لابن المناصف -دراسة وتحقيق-	1996/10/18	د. حسن الوراكلي
عبد الرحمان محمد ميگا	أحمد بابا التنبكتي وجهوده في الفقه المالكي.	1996/10/21	د. محمد الروكي
حسن القصاب	قاعدة الميزان للإمام الشعراني وأثرها في علمي الحديث والفقه.	1996/10/25	د. محمد الروكي
محمد ولد عدي	«الغرر السواطع في تذييل الدرر اللوامع» لزين العابدين بن أحمد الديماني الشنقيطي - دراسة وتحقيق.	1996/10/30	د. أحمد اليزيدي

الطيب المنوار	أحكام الرد بالعيب في الفقه المالكي وتطبيقاتها من خلال النوازل الفقهية والاجتهاد القضائي المغربي.	1996/10/31	د. علال الهاشمي الخياري
محمد يوسف بن الحاج محمد الصديق	فقه الإمام أبي بكر بن المنذر النيسابوري من خلال كتابه «الإشراف على مذاهب أهل العلم»	1996/11/01	د. محمد الروكي
فوزية المصري	مقارنة بين المنهج الفقهي لدى كل من ابن قدامة المقدسي والغزالي.	1996/11/04	د. محمد الحبيب التجكاني
زهور حجاجي	أبو الحسين البصري وفكره الأصولي من خلال كتابه «المعتمد».	1996/11/05	د. الحسين التاويل
فدوى شاكر	«أجوبة التاودي ابن سودة» - دراسة وتحقيق.	1996/11/08	د. السعيد بوركبة
محمد المرابط	الحركة العلمية والثقافية بتازة في عهد الدولتين المرينية والوطاسية.	1996/11/08	د. محمد يسف
مصطفى الطايق	دعوى الاستحقاق في الفقه المالكي والقانون المغربي.	1996/11/08	د السعيد بوركبة
البشير بوفوس	«إتحاف الأخ الأود المتداني بمحاذي حرز الأماني ووجه التهاني» لمحمد بن عبد السلام الفاسي - تقديم وتحقيق.	1996/11/14	د. أحمد اليزيدي

أحمد الداودي	القواعد الفقهية من خلال «الذخيرة» للقرافي.	1996/11/26	د. محمد الروكي
عبد العزيز البكنوري	الحافظ ابن الأبار وكتابه «معجم أصحاب الصدفي».	1996/12/05	د. إبراهيم ابن الصديق
عبد السلام الصمدي	قواعد التعارض والترجيح بين البينات في الفقه المالكي وتطبيقاتها في القضاء المغربي.	1996/12/17	د. السعيد بوركبة
الحسن أوبايك	مروريات السيرة النبوية من خلال كتاب «النهاية في غريب الحديث والأثر» لابن الأثير الجزري – جمع وتوثيق ودراسة.	1996/12/18	د. محمد سيف
أحمد إد الحاج	دلالة المفهوم عند الأصوليين وأثرها في الفروع الفقهية.	1996/12/19	د. الحسين التاويل
ربيعة بورقبة	«نوازل اليوسي أو أجوبة اليوسي إلى الزاوية الناصرية» -دراسة وتحقيق-	1996/12/24	د. السعيد بوركبة
سناء الوسيني	«تاريخ ابن أبي خيثمة» / قسم الصحابة – دراسة وتحقيق-	1996/12/25	د. محمد الراوندي
منتقي لي	الحركة العلمية في فوتاتورو خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر من الهجرة.	1996/12/25	د. محمد الراوندي

محمد أمعيدي	الإمام أشهب بن عبد العزيز القيسي وأثره في الفقه المالكي.	1997/01/02	د. محمد رياض
محمد المحفوظي	الفقه المقاصدي عند ابن رشد الجد من خلال مؤلفه «البيان والتحصيل»	1997/01/03	د. الحسين التاويل
عزيز الهواوري	سيرة محمد بن إسحاق بن يسار برواية سلمة بن الفضل الرازي : المبتدأ، المبعث، المغازي - جمع وتوثيق ودراسة-	1997/01/08	د. محمد سيف
رشيد المدور	أحكام السياسة الشرعية من خلال القواعد الفقهية في الفقه المالكي	1997/01/10	د. أحمد الريسوني
حليمة اليماني	الإمام أبو علي الصدفي (ابن سكّرة) وجهوده في علوم الحديث.	1997/01/10	د. أحمد اليزيدي
محمد سبرا	القواعد الفقهية من خلال كتاب «أعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن قيم الجوزية	1997/01/21	د. السعيد بوركبة
عبد الواحد بن فضيل	تحقيق منظومة في غريب القرآن لمحمد بن أحمد الطلتاني.	1997/01/29	د. أحمد اليزيدي

محمد جطيوي	«تشنيف المسامع ببعض فوائد الجامع» لأبي زيد عبد الرحمان الفاسي – دراسة وتحقيق–	1997/01/31	د. أحمد اليزيدي
الخليل المودن	نظرية الأخذ بالقرائن الحديثة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.	1997/02/27	د. السعيد بوركبة
منير الإدغيري	مسطرة التقاضي عند ابن فرحون من خلال كتابه «تبصرة الحكام».	1997/02/27	د. علال الهاشمي الخياري
حفيظة عكوي	الحركة الحديثية في عهد الأمير الحكم بن عبد الرحمان المستنصر الأموي	1997/03/18	د. معمر نوري
عبد الله إبراهيمي	القضاء المغربي خلال القرن العاشر الهجري.	1997/03/27	د. السعيد بوركبة
مصطفى بنيعيش	«شرح المقدمة الوغليسية» لأحمد البرنسي الفاسي المشهور بزروق.	1997/03/31	د. السعيد بوركبة
عبد العزيز الططري	رواية محمد بن عبد الملك القرطبي في كتاب "المحلى".	1997/04/02	د. معمر نوري
محمد الشرقي	تفسير علي بن أبي طالب – جمع ودراسة.	1997/04/10	د. معمر نوري

أحمد أبو عمير	«شم رائحة التحفة» للشيخ سليمان الكرامي – دراسة وتحقيق.	1997/06/03	د. إبراهيم الوافي
إدريس غازي	المنهجية الأصولية والاستدلال الحجاجي في المذهب المالكي.	1997/06/19	د. محمد رياض
عمر الطاوسي	المغازي والسير لابن إسحاق برواية يونس بن بكير عنه –جمع ودراسة وتخريج–	1997/06/23	د. أحمد اليزيدي
فاطمة بنحدة	"منهاج الرسوخ إلى علم الناسخ والمنسوخ» لأبي العباس العزفي – دراسة وتحقيق–	1997/06/30	د. محمد الراوندي
محمد الأمين ولد محمد فال	نظرية ابن عاصم الأصولية من خلال منظومته	1997/07/03	د. محمد المختار ولد اباه
سيدي محمد ولد الشيخ بتار	جهود علماء شنقيط حول الموطإ والصحيحين –دراسة وصفية تحليلية–	1997/07/08	د. محمد الراوندي
رضوان إديرمي سنوسي	عثمان فودي وجهوده في خدمة العقيدة الإسلامية في نيجيريا من خلال مؤلفاته	1997/07/27	د.السعيد بوركبة

الأطروحات المسجلة

اسم الطالب	عنوان الأطروحة	تاريخ التسجيل	المشرف
حميد عشاق	النقد الفقهي لدى مالكية الأندلس خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين.	1996/10/29	د. محمد فاروق النبهان
فتيحة عبدلاوي	منهج توثيق الرجال في الغرب الإسلامي حتى القرن الخامس الهجري	1996/10/30	د. ابراهيم بن الصديق
مليكة لدهم	حكم الإفلاس في الفقه الإسلامي والقانون المغربي، مع دراسة للأحكام القضائية في المغرب	1996/11/01	د. عبد السلام الإدغيري
العربي شاووش	منهج ابن حزم في الجرح والتعديل من خلال آثاره.	1996/11/14	د. معمر نوري
أبا سيدي أمراني علوي	فتاوى فقهاء المالكية بتافلالت – جمع وتوثيق ودراسة–	1996/11/25	د. محمد الروكي
عبد العزيز بلحركة	أثر علماء ماوراء النهر في أصول الفقه الحنفي.	1996/11/25	د. محمد الحبيب التجكاني
عبد العظيم مجيب	الاختيارات الفقهية عند القاضي عياض في كتاب «التنبيهات المستنبطة على المدونة والمختلطة».	1996/12/05	د. الحسين التاويل

عبد الرحمان معزيز	العاهات العقلية وتأثيرها في المسؤولية الجنائية في الفقه المالكي.	1997/01/15	د.السعيد بوركبة
محمد جوهار	ظاهرة المختصرات في الفقه المالكي من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجري.	1997/01/15	د. السعيد بوركبة
الحسين أجاك	علم مبهمات الأسماء والأعلام في الكتاب والسنة : نشأته وضوابطه، مصادره وأعلامه.	1997/01/17	د. محمد يسف
لطيفة الحسني	فقه المرأة في العبادات في الفقه المالكي – دراسة فقهية مقارنة –	1997/03/07	د. السعيد بوركبة
عمر لمين	العمل القضائي المغربي في القضايا التي لم ينص عليها في مدونة الأحوال الشخصية.	1997/03/18	د. محمد فاروق النبهان
عمر لشكر	المصنفات المغربية في بلاد المشرق إلى حدود القرن السابع الهجري.	1997/06/04	د. محمد الراوندي

الرسائل المناقشة

اسم الطالب	عنوان الرسالة	تاريخ المناقشة	المشرف
محمد جوهار	الإمام أبو بكر الأبهري وجهوده في الفقه المالكي.	1996/11/28	د. محمد الروكي
عثمان عبد الصادق	«فتح الملك الناصر في إجازات مرويات بني ناصر» لمحمد المكي بن موسى الناصري -دراسة وتحقيق-	1997/01/06	د. محمد الراوندي
أحمد الطاهر	علم أصول الفقه في العصر المرابطي.	1997/07/01	د. إدريس خليفة
عبد اللطيف يسف	الفقيه التسولي ومنهجه في نوازله الفقهية.	1997/07/02	د. محمد يسف

الأطروحات المناقشة

اسم الطالب	عنوان الأطروحة	تاريخ المناقشة	المشرف
أحمد غاني	أبو حامد الغزالي ومظاهر من أثره على المدرسة الأصولية المالكية بالغرب الإسلامي	1997/02/28	د. محمد فاروق النبهان
الصديق علي أوهيبة	حكمة تشابه قصص الأنبياء في القرآن الكريم.	1997/07/23	د. معمر نوري


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس العدد الرابع عشر
من مجلة دار الحديث الحسنية

مقـالات علميـة

مختارات من الأطروحات والرسائل المقدمة إلى دار الحديث الحسنية

بحوث تمهيدية مقدمة إلى دار الحديث الحسنية

مـلاحـق

